ОЧЕРКИ ИСТОРИИ
мировых религий
на Северном Кавказе

АГПУ
2019

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Армавирский государственный педагогический университет
Научно-педагогическая Кавказоведческая Школа В.Б. Виноградова
Армавирское городское общество историков-архивистов

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ мировых религий на Северном Кавказе

АРМАВИР 2019 СТАВРОПОЛЬ

УДК 93/94
ББК 63.3 (2)

Печатается по решению семинара научно-педагогической Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова и Армавирского городского общества историков-архивистов.

Ответственный редактор **Дударев С.Л.,** доктор исторических наук, профессор.

Рецензенты: **Голованова С.А.,** доктор исторических наук, профессор (г. Москва);
Захаров В.А., кандидат исторических наук, профессор (г. Карачаевск).

Очерки истории мировых религий на Северном Кавказе. — Армавир Ставрополь : Дизай-студия Б ; Издательский центр АГПУ, 2019. — 232 с. ; ил.

ISBN 978-5-6041246-6-6

В настоящем сборнике очерков освещается ряд наиболее значимых страниц многовековой истории христианства и ислама на территории Северного Кавказа.
Для преподавателей и студентов вузов, учителей и учащихся старших классов средних учебных заведений, краеведов, всех, кто интересуется историей мировых религий.

УДК 93/94
ББК 63.3 (2)

ISBN 978-5-6041246-6-6 © Коллектив авторов, 2019.

1.4.
ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЗАКУБАНЬЕ В XVII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Н.Н. Великая, С.Л. Дударев

Северный Кавказ издавна являлся регионом широкого распространения христианской религии. Христианское влияние шло из Закавказья (Армении, Грузии, Кавказской Албании), Византии, Руси. Многообразные памятники христианства (храмы, погребения, предметы культа и др.) свидетельствуют о длительном включении региона в зону влияния христианской цивилизации. В то же время христианизация народов Северного Кавказа большей частью не сопровождалась их евангелизацией, то есть глубоким освоением догматов и культа[1]. Оно у северокавказцев приобретало характер «народного», «бытового», «этнизированного» христианства, в котором сохранялись значительные пласты языческих верований.

Западноевропейские путешественники XV–XVI веков (Г. Интериано, Барбаро, Контарини) писали о сохранении христианства у адыгов[2]. Доминиканский монах Э.Д. Д'Асколи в 1634 г. пояснял, что у черкесов есть «так называемые шугуены, заменяющие духовных лиц. Эти шугуены умеют читать немножко по-гречески, чему их духовные отцы или сами они научились в Татарии, они освящают... жертвоприношение, отпевают покойников и т.п.»[3]. Данные этнографии позволяют утверждать, что современные черкесские фамилии Шогенов (и, по-видимому, Шеуджен) и Карданов возникли от слов «шоджен» – священник и «къардэн» – дьякон[4].

Когда в XVI веке адыги стали искать покровительства и подданства России, то поставили вопрос об укреплении христианства в народе, что должно было способствовать союзу с единоверцами[5]. В XVII веке активизировалось крещение кабардинской знати. Оно носило

1. Кузнецов В.А. Вопросы истории раннего христианства на Северном Кавказе // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. VIII. Крупновские чтения 1971–2006. М.: Памятники исторической мысли; Ставрополь: Наследие, 2008. С. 689–690.
2. Ляушева С.А. История православия адыгов // Православие в исторических судьбах Юга России. Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 107; Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков / сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 18–30.
3. См.: Матвеев О.В. «Черкесы исповедуют христианскую религию…» // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 30; Великая Н.Н., Дударев С.Л., Ктиторов С.Н., Цыбульникова А.А. Этноконфессиональная ситуация на Северном Кавказе в контексте интеграции региона в состав России (конец XVIII – начало XXI века): монография. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С. 37.
4. Великая Н.Н., Дударев С.Л., Ктиторов С.Н., Цыбульникова А. А. Указ. соч.
5. Виноградов В.Б. К оценке парадигмы православия в истории Северного Кавказа (до XVIII века) // Православие, традиционная культура, просвещение. Краснодар, 2000. С. 25.

добровольный характер и охватило тех кабардинских князей, которые были заинтересованы в политических и экономических связях с Россией, в ее помощи и подданстве. Это позволяло им в рассматриваемый период занимать самые высокие государственные посты. Так, крещеные князья Черкасские были: Борис – воеводой в Великом Новгороде, Григорий – воеводой и наместником в Астрахани и Царицыне, Дмитрий – боярином и первым воеводой на Украине, Иван – главой Стрелецкого и Иноземного приказов, Михаил – генералиссимусом и т. д.[6] Род Черкасских сохранял свою христианскую принадлежность и в начале XX века.

Крещение принималось в Москве и российских городках на Тереке. По словам Дж. да Лукка, священник, живший в Терках, эпизодически появлялся среди черкесов, «совершая таинство крещения» и достигая своей деятельностью Таманского полуострова[7]. Таким образом, с XVI–XVII вв. и на два века вперед обозначилось новое направление распространения христианства на Северном Кавказе – русское, российское.

В XVII веке процесс христианизации затронул и низы адыгского общества. Так, в 1637 г. мурза Муцал Черкасский жаловался на крещение в Терках его дворовых людей[8]. С укреплением позиций России на Тереке сюда бежали кабардинские ясыри, которые принимали крещение и назад владельцам не возвращались. Терским воеводам даже предписывалось «крещены... не отдавати»[9]. Указанный процесс привел к появлению компактных поселений крещеных горцев. Например, уже в XVII веке рядом с крепостью Терки находилась как Черкасская слобода, так и квартал новокрещеных «черкас»[10].

Абри де ла Мотрэ в начале XVIII века отмечал, что те кавказцы, «которые живут ближе всего к московитам, придерживаются греческой религии». У тех же, которые «живут посередине страны» наблюдалось «язычество», а точнее смешение некоторых черт «московитской или магометанской веры со своими языческими обрядами»[11]. Д. Кук, говоря о тех черкесах, которые «находятся под властью русских», подчеркивал, что «русские никогда не предлагают задевать их религиозные дела»[12]. Это еще одно свидетельство добровольности принятия, сохранения христианства частью адыгов и других горцев в рассматриваемый период.

При Петре I веротерпимость в России становится одним из главных принципов конфессиональ-

6. Казаков А.В. Адыги (черкесы) на российской военной службе. Воеводы и офицеры. Середина XVI – начало XX в. Нальчик, 2006. С. 277–282.
7. См.: Виноградов В.Б. Иностранные авторы XVI–XVIII вв. о русско-северокавказских отношениях // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения). Армавир, 2008. С. 205.
8. Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. М., 1957. Т. 1. С. 164.
9. См.: Козлов С.А. Кавказ в судьбах казачества (XVI–XVIII вв.). СПб., 2002. С. 20.
10. Хождение купца Ф.Котова в Персию. М., 1958. С. 33.
11. См.: Дударев С.Л. К вопросу о генезисе ислама у адыгов в XVIII веке (по свидетельствам европейских авторов) // Российский Северный Кавказ: социокультурные, экономические и политические аспекты истории XVIII – начала XXI века, материалы к историко-археологическому изучению региона/Известия научно-педагогической Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Вып.8. Армавир, 2017. С. 8.
12. Виноградов В.Б. Иностранные авторы XVI–XVIII вв. о русско-северокавказских отношениях... С. 206.

ной политики. Ее российские власти придерживались и позднее, в первой половине XIX в., что подтверждено новейшими исследованиями. Ученые из национальных субъектов Северного Кавказа подчеркивают, что отдавая первенство христианской идеологии, власти не предпринимали никаких мер по насильственной христианизации местного населения[13]. Заведование различными конфессиями переходит к светской власти, и в этом смысле положение православной церкви мало чем отличается от остальных. Ее возглавляет Синод со светским чиновником во главе. В рассматриваемый период российское духовенство и власти отказываются от широкой миссионерской деятельности, учитывая опыт взаимоотношений с мусульманами Поволжья, вошедшими в состав России еще в XVI веке.

В тоже время со стороны Крымского ханства и Османской империи активно распространялся ислам. Отсюда к народам Северо-Западного Кавказа направлялись муллы-проповедники[14].

В рассматриваемый период российские власти небезуспешно привлекали на свою сторону представителей всех конфессий, принимали присяги на верность от мусульманских правителей и обществ Северного Кавказа, постепенно встраивали их в российское конфессиональное пространство. Однако недостаточной, в целом, активностью России в религиозной сфере воспользовались проповедники и миссионеры мусульманских держав, борющихся за обладание Кавказом. Прежде всего, это относится к Османской империи, которая развернула «борьбу за умы» северокавказцев и весьма в этом преуспела, что показали события первой половины и середины XIX века (мухаджирство части горских мусульман)[15]. Действия российской администрации на Кавказе в отношении христианской церкви были, порой, весьма противоречивыми. Стремясь вовлечь местных жителей в лоно христианства, причем и с помощью протестантских проповедников, власти одновременно неоднократно проявляли желание завладеть симпатиями исламского духовенства[16]. При этом российская администрация не проявила, например, стремления защитить христианство в Балкарии в обмен на лояльность местных владельцев[17].

В то же время, несмотря на то, что исламизация Северо-Западного Кавказа в основном завершилась в XVIII – первой половине

13. Гичибекова Р.М. Идеологическое противостояние в мусульманской элите Дагестана 20–70-х гг. XIX века: автореф. дис. … канд. ист. наук. Грозный, 2017. С. 15.
14. Науменко В.Е., Нарожный Е.И. Основы регионоведения. Краснодар, 1999. С. 143–145.
15. Великая Н.Н. Христианство и ислам на Северном Кавказе в XVIII веке (в свете российского присутствия в регионе) // Российский Северный Кавказ: социокультурные, экономические и политические аспекты истории XVIII – начала XXI в. Доклады и сообщения 20 межрегионального семинара Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Известия научно-педагогической Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Вып. 6. Армавир, 2017. С. 21.
16. Кипкеева З.Б. Потомки Чингизхана в истории Северного Кавказа XVIII–XIX вв. Ставрополь: Изд-во СКФУ, 2017. С. 147.
17. Батчаев В.М. Балкария в XV – начале XVI в. М., 2006. С. 178.
18. Народы Кавказа. Этнографические очерки. М., 1960. Т. 1. С. 213.

XIX века[18], она оставалась поверхностной. Швейцарский ученый Ф. Дюбуа де Монпере в конце первой трети XIX века свидетельствовал, что у адыгов наблюдалось смешение христианства, мусульманства и язычества. То же отмечал и П. Карлгоф, по словам которого, «черкесы и убыхи считаются мусульманами, но настоящие мусульмане составляют незначительную часть народонаселения; это преимущественно люди, находящиеся в сношениях с турками по торговым делам и семейным связям; в большей же части народа, особенно в низших сословиях, религиозные верования состоят из смеси остатков христианства и язычества»[19].

В мае 1745 г. в горы Центрального Кавказа прибыли представители Осетинской духовной комиссии (далее в тексте – ОДК), направленные сюда российскими Сенатом и Синодом[20]. ОДК должна была заниматься миссионерской деятельностью среди горцев, у которых сохранилось христианство. Инициатива учреждения ОДК принадлежала грузинским духовным лицам, которые с помощью горцев-христиан хотели установить безопасную связь России с Грузией. ОДК действовала не только среди осетин, но и среди ингушей, кабардинцев, а возможно, карабулаков. Миссионеры старались не обострять отношения с мусульманским населением, в ряде случаев отказывались от мер христианизации, дабы не спровоцировать конфликт.

Ряд археологических материалов можно связать с ОДК. Это нательные кресты, иконы-складни. Часть ножниц, зеркал, наперстков и других подобных находок российского производства XVIII века также относится к деятельности ОДК, члены которой раздавали новокрещенным указанные предметы[21]. В Кизляре также крестились многие «магометанцы». В частности, здесь был крещен кабардинский князь Кургока Кончокин – один из основателей Моздока. В этом городе существовала и школа для обучения новокрещенов. Крещеные «магометанцы» пополняли ряды Моздокского полка, Кизлярского казачьего войска (примечательны фамилии казаков, входивших в него: Канте-

19. См.: Панеш А.Д. Мюридизм и борьба адыгов Северо-Западного Кавказа за независимость (1829–1864 гг.). Майкоп, 2008. С. 56.
20. Русско-осетинские отношения в XVIII веке. 1742–1762 гг. Сб. документов / сост. М.М. Блиев. Т. 1. Орджоникидзе, 1976. С. 72-74; История создания Осетинской духовной комиссии // http: // ive1875.narod.ru/texts/Other/Ist_os_duh_kom.htm (дата обращения: 4.07.2018).
21. Виноградов В.Б. Некоторые критерии датировки позднесредневековых погребальных памятников Северного Кавказа // Известия СКНЦВШ. Ростов н/Д. 1977. № 1. С. 67 и др. Подобная практика вызывала впоследствии недовольство некоторых представителей российской администрации. А.П. Ермоловым был наложен строгий запрет на «оплату» святого крещения разного рода «подарками». Однако особое негодование А.П. Ермолова вызывало то, что ОДК, которая в его бытность главноуправляющим на Кавказе возобновила свои действия в регионе, вмешивалась в дела местного управления, стремилась переподчинить себе паству в лице тех же осетин, запрещая помещикам взыскивать с них повинности.
22. Великая Н.Н. Казаки Восточного Предкавказья в XVIII-XIX вв. Ростов н/Д., 2001. С. 62-63.
23. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII веках. М., 1957. Т. 2. С. 122, 168, 236 и др.
24. Ляушева С.А. История православия адыгов // Православие в исторических судьбах Юга России. Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 105.

миров, Татаров, Черкесов и др.)[22]. В XVIII веке кабардинские владельцы постоянно жаловались на то, что их ясыри принимают крещение в Кизляре и Моздоке, а потому невозможно вернуть их обратно[23]. Специальные указы Сената и императоров, запрещавшие выдавать беглых рабов и крепостных обратно, если они принимали христианство, вызвали волну переселенцев в российские пределы и недовольство кабардинской мусульманской верхушки[24]. И в 1793 г. ОДК была упразднена и учреждена Моздокско-Маджарская викарная епархия[25].

В первой половине XIX века христианство сохраняла часть адыгов. Они служили во всех линейных казачьих частях. 20 % казачьих офицеров-горцев были крещеными[26]. Продолжала существовать практика приема в казаки беглецов-горцев, которые в станицах принимали крещение. Известны случаи усыновления казаками детей-сирот из адыгских и иных семей с последующим их крещением[27]. Также в результате роста межэтнических браков горянки принимали христианскую веру (это предшествовало венчанию)[28]. Так, например, в 1842 г. иеромонах Ефрем Богоявленский (нес службу в Геленджикском укреплении с 11 июля по 5 октября) сообщал, что обратил в православие трех черкешенок, «коих впоследствии… сочетал браком»[29]. В 1854 г. отцом Феодором из Анапы был крещен натухаец Бостоков, который затем обвенчался с крещеной черкешенкой «натухайского же племени»[30].

Христианская церковь в рассматриваемый период внесла немалую лепту в дело включения местных народов в состав России и умиротворение региона. По мнению Э.Х. Панеш, адыги-христиане сыграли нейтрализующую роль в противостоянии с Россией[31]. С помощью пастырей местные народы лучше узнавали культуру и мировоззрение русского и других христианских народов[32]. Чрезвычайно интересно то, что А.С. Пушкин видел в проповедании черкесам Евангелия важное средство сближения их с Россией[33].

Как уже отмечалось, процесс христианизации горцев Северо-Западного Кавказа оказался хотя и длительным, но незавершенным

25. В XIX в. деятельность ОДК была возобновлена и продолжалась с 1814 по 1860 г. (История создания Осетинской духовной комиссии // http: // ive1875.narod.ru/texts/Other/Ist_os_duh_kom.htm (дата обращения: 4.07.2018).
26. См.: Казаков А.В. Указ. соч.; Великая Н.Н. Кабардинцы на службе в линейных казачьих частях в XVIII – первой половине XIX в. // Полиэтничный макрорегион: язык, культура, политика, экономика. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Ростов н/Д., 2008. С. 53.
27. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 19.
28. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Вхождение Северного Кавказа в культурное поле России (1777–1864 гг.). Пятигорск, 2006. С. 101.
29. Матвеев О.В. Иеромонахи Черноморской береговой линии в 30–50-е годы XIX века // Полиэтничный макрорегион: язык, культура, политика, экономика. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Ростов н/Д., 2008. С. 205.
30. Матвеев О.В. Духовная жизнь на Черноморском побережье // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 102.
31. См.: Ляушева С.А. История православия адыгов… С. 106.
32. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 115.
33. Виноградов В.Б. Пушкинская Кубань. Армавир, 1999. С. 53-54.

вследствие ряда причин: недостаточной активности политических сил, заинтересованных в христианизации, замедленных темпах социально-экономического развития горских обществ, неблагоприятных внешнеполитических событий (особенно XIII–XIV вв. – нашествия чингизидов, Тимура и др.), длительного отсутствия связей с христианскими державами (Византией, Русью-Россией и др.), подчиненности религиозного фактора политической конъюнктуре (в XVII–XIX веках), особенностями менталитета и социально-политического устройства. Но о том, что проникновение христианства не прошло бесследно, свидетельствует складывание у горцев Северо-Западного Кавказа своеобразной синкретической системы, в которой тесно переплелись и видоизменились черты христианства и язычества. Эта система стойко сохранялась и в ходе, и после исламизации, что подтверждается достаточным количеством исторических фактов.

Трансформировались представления, связанные с основными божествами языческого пантеона. По мнению Э. Спенсера, побывавшего в Черкесии в 30-е гг. XIX века, у адыгов сохранялась прочная вера в единого бога Тха, который создал все существующее. Он практически утратил первоначальную «солнечную специализацию» и превратился во всемогущего и всевидящего бога. Другие божества адыгского пантеона имели сходство с христианскими святыми. Вера в Мериссу – покровительницу пчёл – представляла собой «смесь язычества с поклонением Деве Марии»[34]. Праздник в честь Мерем нескольких дней отмечался отдельно. Она считалась богиней плодородия и покровительницей девушек. Черкесы рассказывали Дж. Беллу, что праздник Мерем «возник в честь матери Иисуса во времена, когда господствующим в крае было христианство»[35]. Шибле (божество грома и молнии) считался ангелом божьим, путешествующим на своей огненной колеснице по небу и орошающим поля. Приведенные данные показывают, что отдельные божества идентифицировались с уже имеющимися в христианстве святыми, например, Шибле-Илья (у могилы убитого молнией пели «о еле»)[36]. Подобная метаморфоза являлась вполне закономерной, если учесть те функции, которые они выполняли.

Под влиянием христианства претерпел изменения календарь общественных празднеств адыгов, которые отмечались в основном по воскресеньям (в этот день не рабо-

34. Спенсер Э. Путешествия в Черкесию (предисл., перевод и комент. Н. Нефляшевой). Майкоп: Адыгея, 1994. С. 108.
35. Бэлл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов. В 2 т. Т. 1. Нальчик: Эль-фа, 2007. С. 280.
36. Спенсер Э. Путешествия в Черкесию (предисл., перевод и комент. Н. Нефляшевой). Майкоп: Адыгея, 1994. С. 106–109; Бэлл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов. В 2 т. Т. 2. Нальчик: Эль-фа, 2007. С. 105–106; Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 46-51.
37. Спенсер Э. Указ. соч. С. 111.
38. Ляушева С.А. Указ. соч. С. 107–108.
39. Бэлл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов. В 2 т. Т. 2. Нальчик: Эль-фа, 2007. С. 19, 47, 79, 94.
40. Екатерина Соснина, при участии Кристиана Пиле. Исторические и живописные путешествия XIII–XIX вв. Ессентуки: Творческая мастерская БЛГ, 2015. С. 158.

тали). Широко праздновалась Пасха, к началу которой специально собирались и красились яйца. По поводу этого праздника Э. Спенсер писал: «Пышность, с которой его устраивают, и веселье, которое сопровождает его, оставляют мало сомнений, что этот праздник – также реликт христианства»[37].

Христианство оставило след и в такой сфере культовой практики, как пост. Вплоть до середины XIX века у адыгов сохранялась традиция соблюдать Великий пост. Ранней весной действовали запреты, похожие на христианские мясопусты («ллеумышхе») и сыропусты («кояште»). В среду «бэрэскэжъый» (малая параскева) и пятницу «бэрэскэшху» (большая параскева) также соблюдались пищевые ограничения[38].

Пользовался почитанием и христианский крест. Слуга Дж. Белла Лука даже участвовал в богослужении у одного из многочисленных крестов[39]. Голландский консул в Одессе Т. де Мариньи 28 июля 1818 г. наблюдал у черкесов праздник Изнесения Честных Древ Животворящего Креста (или обычай, восходящий к нему)[40]. Э. Спенсер отмечал, что священные рощи адыгов обычно отличались по кресту в них расположенному[41]. Позднее польский легионер Т. Лапинский, участвовавший в борьбе против российских войск на Северо-Западном Кавказе, лично присутствовал летом 1858 г. во время богослужения адыгов в священной роще, где находился каменный алтарь с деревянным крестом посередине[42]. В религиозные празднества адыгов прочно вошло употребление других христианских символов – свечей[43]. Согласно Н.Ф. Дубровину, черкесы в молитвах всегда обращались на восток, зажигали в домах восковые свечи, употребляли ладан[44]

Таким образом, у адыгов долгое время существовали особые представления, генетически связанные как с традиционными верованиями, так и с христианскими мифами, обрядами, предметами культа.

Все вышеизложенное позволяет утверждать, что в процессе взаимодействия христианских и традиционных религиозных верований, у адыгов и других народов Северо-Западного Кавказа происходило образование новой, достаточно целостной системы мировоззрения, мироощущения и культа со своей специфической структурой[45], основанной на принципах религиозного синкретизма. По-видимому, процесс создания новой конфессиональной системы происходил согласно общим закономерностям: сначала – существование и столкновение местного язычества и

41. Спенсер Э. Указ. соч. С. 109.
42. Лапинский Т. (Теффик-бей). Горцы Северного Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца Теофила Лапинского (Теффик-бея), полковника и командира польского отряда в стране независимых кавказцев. Нальчик: Эль-Фа, 1995. 463 с.
43. Бэлл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов. В двух томах. Т. 2. Нальчик: Эль-фа, 2007. С. 95; См.: Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 13.
44. См.: Матвеев О.В. «Черкесы исповедуют христианскую религию…» // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 31.
45. См., например: Народы Кавказа. Этнографические очерки. М., 1960. Т. 1. С. 185; Азаматова Г.К. Влияние христианства на традиционную систему верований балкарцев // Исторический вестник. Вып. VII. Нальчик, 2008. С. 155–168.

Рис. 15. Черкесы совершают жертвоприношение в священном лесу. 18.07.1818.

христианства, затем – ознакомление с чужой религией, освоение ее культовой практики, взаимопроникновение и приспособление, и лишь впоследствии – формирование новой синкретической системы[46], которую сами верующие рассматривали как единую и непротиворечивую.

В последнее время пристальное внимание исследователей обращено на изучение роли православия и православной церкви у казачества. Христианству придается значение главного или одного из главных факторов в формировании казачьих общин[47]. В литературе можно встретить утверждения о господстве у казаков именно официального православия, его определяющей мировоззренческой роли и т.п.[48] С точки зрения других иссле-

46. Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности. Чебоксары, 1974. С. 27; Великая Н. Н., Дударев С.Л., Ктиторов С. Н., Цыбульникова А. А. Этноконфессиональная ситуация на Северном Кавказе в контексте интеграции региона в состав России (конец XVIII – начало XXI века): монография. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С. 36.
47. См.: Голованова С.А. Религиозная ситуация в казачьих регионах Терека и Кубани (конец XVIII – XIX в.) // Православие в исторических судьбах Юга России. Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 56-57.
48. Бондарь Н.И. К вопросу о традиционной системе ценностей кубанского казачества (часть первая. XIX – начало XX века) // Из культурного наследия славянского населения Кубани. Краснодар, 1999. С. 4-8; Шептун С. Из истории православной церкви на Кубани. Краснодар, 1995. С. 346-424; Протоиерей Типелев В. Русская право-

дователей, «исключительная православность казачества – это миф. Миф, созданный в XIX веке»[49].

В религиозном отношении казачество не было единым, часть его сохраняла приверженность старообрядчеству. Как известно, раскол православной церкви произошел во второй половине XVII века. А первые группы казачества на Северо-Западном Кавказе появились в конце XVII столетия. Первыми в подданство к крымским ханам перешли казаки, представлявшие движение донских старообрядцев. В 1689 г. в ответ на предложение выдать своих вождей и сдаться самим осажденные на Медведицком острове старообрядцы заявили: «…хотя все помрут, а городка не уступят». Часть казаков бежала с Дона на Кубань. Согласно данным за 1694 г., среди казаков Кубани находилось восемь чернецов, «поп белой» с Медведицы, «а чернецов человек з дватцать живут особно куренем, а сказывают те чернецы, что они ушли оттого, что их в вере неволят по-новому»[50].

XVIII век стал временем основного пребывания казаков-старообрядцев на Кубани, в ногайских владениях крымских ханов. После разгрома Булавинского восстания на Дону (1707–1708 гг.) атаман И. Некрасов, сподвижник К. Булавина, увел часть казаков-старообрядцев на Кубань. Общее число казаков, их жен и детей, покинувших Дон в конце лета 1708 г., вряд ли превышало 1,5 тыс. человек. Некрасовцы покинули Кубань и ушли в турецкие пределы после ликвидации Крымского ханства (в 80-е гг. XVIII века)[51] и лишь в XX веке стали возвращаться в Россию (СССР). Последняя группа некрасовцев переселилась из Турции в 1962 г.

С конца XVIII века, когда по условиям Ясского мира с Турцией 1791 г. новая граница России установилась по Кубани, эту границу надо было защищать. Правительство целенаправленно переселяет на Кубань группы т. н. старого казачества (запорожцев – с 1792 г., донцов – с 1794 г.) и крестьян. Помимо сторонников официального православия здесь проживали и сохраняли свои верования сектанты и старообрядцы. Это привело к тому, что в Предкавказье не сложилось единого православного пространства[52].

Среди старообрядцев можно выделить казаков, которые:

1) спасались от преследований после раскола. Из центра страны раскольники бежали на Дон и далее на Кубань.

2) оказались на Северном Кавказе благодаря переселенческой политике правительства, специально удалявшего старообрядцев на южные окраины страны. Большинство старообрядцев проживало на Кавказской Линии (в ст. Усть-Ла-

---

славная церковь и казачество на Дону // Первая общероссийская научно-практическая конференция «Казачество как фактор исторического развития России». СПб., 1999. С. 211–213.

49. Сопов А.В. Религиозность казачества: мифы, факты, проблемы // Проблемы изучения и развития казачьей культуры. Майкоп, 2000. С. 60.
50. Сень Д.В. Казачество Кубани в XVII в. – 1770-х гг. Кубанское (ханское) казачье войско // Очерки истории и культуры казачества Юга России. Волгоград, 2014. С. 96.
51. Там же. С. 103–115.
52. Голованова С.А. Региональные группы казачества Юга России: опыт системного анализа. Армавир, 2001. С. 105.

бинской, Кавказской и др.) и принадлежало к казачьему сословию. Так, среди направленных в конце XVIII века на Среднюю Кубань 1000 семейств донцов, примерно треть составляли старообрядцы. В ст. Прочноокопской к началу 1844 г. на 2249 староверов приходилось только 256 православных[53]. С начала поселения на Линии старообрядцы приступили к строительству молитвенных домов и церквей даже в тех станицах, где они составляли меньшинство[54]. Власти оказывали давление на староверов, в связи с чем последние коллективно и в одиночку неоднократно бежали в горы к имаму Шамилю, который из политических соображений брал их под свое покровительство[55]. Однако в администрации, учитывая шедшие военные действия, возобладало терпимое отношение к староверам. В 1850 г. свыше последовало распоряжение свыше именовать раскольниками только «вредных» сектантов (духоборцев, иконоборцев, иудействующих и др.), остальных называть староверами и не преследовать[56].

Еще в XVII веке один из идеологов старообрядчества Аввакум осознавал его трагедию: отсутствие собственных кадров священнослужителей. Это заставляло казаков принимать беглых священников, а с возникновением в 1846 г. Белокриницкой старообрядческой церкви большинство казаков-поповцев примкнуло к ней. В станицах их иногда называли «австрийцами», так как провозглашение старообрядческой иерархии произошло в с. Белая Криница на территории Австрии.

Заметным событием в жизни староверов Предкавказья стало рукоположение в ст. Кавказской Ивана Андреевича Зрянина (Иова) в сан епископа Донского, Кавказского и Екатеринославского в 1855 г. При нем открываются новые приходы, в которые направляются старообрядческие священники. 1 октября 1862 г. владыкою Иовом был освящен первый на Кубани старообрядческий храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы. После смерти Иова в 1872 г. епископскую кафедру занимает епископ Силуян, прибывший в ст. Кавказскую в 1878 г. В конце XIX века отношения между старообрядцами Кубани и официальной церковью ухудшились. Результат – ликвидация Никольского монастыря, который был повторно освящен как единоверческий в феврале 1894 г., и изгнание епископа Силуяна[57].

Но на позиции единоверческой церкви перешла небольшая часть казаков. Правила единоверия были высочайше утверждены еще в 1800 г. Согласно им, священники единоверческих церквей ставились епархиальным архиереем и подчинялись ему по духовным делам и по суду. Однако служба должна была отправляться по старообрядческим канонам и книгам. Единоверчество, представлявшее собой попытку поставить под контроль официального православного духовенства старообрядческие общины, соединить официальное православие и старообрядчество, приживалось крайне медленно. Как отмечали современники, единоверцы считали себя теми же старообрядцами, но только «с настоящим попом, а не с самоставленником»[58]. Единоверие активно распространялось в конце XIX века не только с помощью духовных, но и светских властей. Так, в 1893 г. архиепископом Старопольским Агафодором был торжественно освя-

щен единоверческий храм в старообрядческой станице Прочноокопской. На строительство и украшение храма поступили пожертвования от Александра Ш, императрицы Марии Федоровны, обер-прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева, протоиерея о. Иоанна Кронштадского, митрополита Московского Сергия и др.[59]

С течением времени удельный вес старообрядцев в общей массе казачьего населения Кубани неуклонно сокращался. Это было вызвано военными действиями, переселенческой политикой царизма, деятельностью православного духовенства и др. По данным 1870 г., доля казаков-староверов в Кубанском войске составляла всего 2,06 % от общего состава войска[60].

В конце XIX века отношение к старообрядцам со стороны официального духовенства стало достаточно лояльным. Так, например, в 1886 г. епископ Кавказской (Ставропольской) епархии Владимир посетил станицу Ханскую, где кроме православных и единоверцев проживали старообрядцы (поповцы и беспоповцы). Раскольники пригласили его посетить молитвенный дом. Владимир не отказал староверам в просьбе и был встречен хлебом-солью[61].

После провозглашения в 1905 году царского манифеста о веротерпимости начинается период так называемого «золотого века» российского старообрядчества, продолжавшегося до 1917 г.[62] Старообрядчество было фактически узаконено. С этого времени старообрядцы открыто могли строить церкви и молитвенные дома, открывать церковные школы, их духовенство получило права священнослужителей.

Но и в этот период старообрядцы держались достаточно обособленно от других казачьих групп, в частности, православных. Иноверное окружение способствовало консервации культурно-бытовых особенностей старообрядцев, новшества входили в их обиход с большим трудом.

Как известно, первые русские православные церкви на Кубани появились в Тмутараканском княжестве, однако их судьба оказалась предрешена после того, как в конце XI века оно прекратило свое существование.

С конца XVIII века казачество прочно осваивает Кубань. Российское правительство связывало с черноморцами большие надежды на укрепление православия на Северо-Западном Кавказе. Первые

53. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 59.
54. Колесников В.А. Религиозная жизнь линейных казаков Кубани // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 92–93.
55. Великая, Н.Н. Казаки Северо-Восточного Кавказа и их соседи в дореволюционном прошлом (по историческим, фольклорным и литературным источникам) / Н.Н. Великая, Е.М. Белецкая. Армавир: АГПА, 2014. С. 80–81.
56. Голованова С.А. Указ. соч. С. 113–114.
57. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 62.
58. Караулов М.А. Говор гребенских казаков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 37. Тифлис, 1907. С. 3.
59. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 422.
60. Казачьи войска азиатской России в конце XVIII – начале XX века. Сб. документов / сост. Н.Е. Бекмаханова. М., 2000. С. 175.
61. Православная церковь на Кубани... С. 422.
62. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 63.

богослужения состоялись на Тамани сразу после высадки казачьей флотилии в 1792 г. Свидетельством значимости христианства у черноморских казаков стало решение переплавить несколько войсковых пушек в колокола в 1793 г.[63] В том же году на Тамани была заложена первая каменная церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Походная войсковая церковь была доставлена и в Екатеринодар, а в 1800 г. на ее месте был заложен Воскресенский войсковой собор[64]. У стен его в дальнейшем были погребены многие выдающиеся деятели Черномории: войсковые атаманы З.А. Чепега, Т.Т. Котляревский, Ф.Я. Бурсак, генерал-майор Я.Г. Кухаренко и др.[65]

Уже в 1796 г. войсковой судья сообщал в Петербург, что в Черноморском войске выстроено 4 храма, а именно: в Тамани каменная церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы, в Копыле – во имя Архистратига Михаила, на реке Ее – Преображения Господня и в Екатеринодаре – живоначальной и нераздельной Троицы. Через пять лет их было построено уже 16, а еще 9 заложены. Стараниями войскового атамана Т.Т. Котляревского черноморским казакам были возвращены церковные реликвии Запорожской Сечи. Заселение Закубанья, начатое в 1860-х гг., также сопровождалось строительством храмов и религиозным просвещением поселенцев[66].

Черноморское духовенство долгое время выбиралось самими казаками. Эта привилегия со времен Запорожской Сечи сохранялась до 1842 г. Войсковая администрация, черноморские старшины часто вмешивались в дела церковного клира, допускали произвол и насилие, отчего происходили конфликты, которые не всегда заканчивались в пользу духовенства[67].

До учреждения Екатеринодарского духовного правления во главе черноморского духовенства стоял войсковой протоиерей. В начале XIX века на протяжении 20 лет эту должность занимал Кирилл Васильевич Россинский – выдающийся кубанский просветитель, основатель системы светского и духовного образования в Черномории[68]. При его содействии в г. Екатеринодаре было построено 2 церкви, а в Черномории – свыше 25 храмов. К.В. Россинский завел войсковой хор духовных певчих, открыл 1 духовное и 10 приходских училищ (в Щербиновском, Брюховецком, Гривенском, Роговском, Темрюкском и других куренях)[69]. Такого количества школ в ту пору не имели даже многие внутренние губернии России. В 1806 г. в Екатеринодаре им было открыто начальное училище, ставшее первой гимназией на Северном Кавказе[70]. Все вышепере-

63. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 97; Бабич А.Н. Духовная жизнь в Черномории // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 75–76.
64. Шептун С. Из истории православной церкви... С. 385–386, 393.
65. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 299–300.
66. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 44.
67. Шептун С. Из истории православной церкви... С. 391, 398.
68. См.: Поборина М.Ю. Общественно-просветительская деятельность К.В. Россинского: автореф. дис. … к.и.н. Краснодар, 1997; Горожанина М.Ю. Кубанские войсковые протоиереи // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 66–73.

численные меры позволили обеспечить край подготовленными кадрами священнослужителей. Они получали содержание от войска и плату за исполнение треб. Их статус специально оговаривался в «Положениях» о казачьих войсках[71].

В духовной жизни черноморских казаков большую роль играли монастыри. В 1794 г. Екатерина II удовлетворила ходатайство черноморцев об основании мужского монастыря, «в котором бы престарелые да раненые на войне казаки по благородному желанию своему могли бы воспользоваться спокойной в монашестве жизнью»[72]. Святая обитель получила название Екатерино-Лебяжья Свято-Николаевская пустынь. Сюда были доставлены ризницы и библиотека. В пустыни существовали приходская школа и богадельня. Казаки жертвовали большие средства на нужды монастыря[73].

Второй монастырь, основанный в 1849 г. по многочисленным прошениям казачек, был освящен в честь Святой Марии Магдалины. Большой известностью среди казаков пользовались Свято-Михайло-Афонская общежительная мужская пустынь и Свято-Александро-Афонский Зеленчукский монастырь. В отдаленных и малонаселенных районах Черномории и Кубани они были единственными центрами христианского просвещения[74].

В начале XIX века в церковно-административном отношении Северо-Западный Кавказ был в ведении Новороссийской (Екатеринославской) епархии[75]. Это приводило к отсутствию единства в духовном управлении казачьей паствой и имело отрицательные последствия. Только в 1820 г. весь Северный Кавказ, включая Кавказскую область и Черноморию, был подчинён в духовном отношении Астраханской епархии, а в 1829 г. перешёл в ведение новой Донской епархии. С 1 января 1843 г. в регионе стала действовать Кавказская епархия, которую возглавил епископ Иеремия. Он поднял вопрос о строительстве новых храмов, об открытии семинарий и духовных училищ, о борьбе с расколом[76].

На момент создания Кавказской епархии в ней насчитывалось 192 церкви. В 40 – начале 60-х гг. XIX века христианские храмы были построены в станицах Новопавловской, Брюховецкой, Новонижнестеблиевской и др.[77]

Однако разногласия, возникшие между Иеремией и казаками-старообрядцами, привели к отделению линейных казачьих станиц Терека и Кубани от Кавказской епархии и подчинению их обер-священнику Кавказского отдельного корпуса, который находился в Тифлисе. Так продолжалось до

69. Православная церковь на Кубани... С. 421.
70. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 45.
71. Православная церковь на Кубани... С. 45–46.
72. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 47.
73. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 97.
74. Очерки традиционной культуры казачеств России... С. 47.
75. Православная церковь на Кубани... С. 25, 558.
76. Гедеон, митр. Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992. С. 110–111.
77. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 109.

1867 г., когда духовенство бывшего Кавказского линейного казачьего войска вновь было подчинено Кавказской епархии.

Весь жизненный уклад православных казаков был пронизан христианством. Сельское общество в целом и каждый казак в отдельности существовали в литургическом ритме, с чередованием будней-праздников, постов-мясоедов. Христианство освещало важнейшие вехи на жизненном пути казаков: рождение, свадьбу, смерть, которые сопровождались крещением, венчанием, соборованием и отпеванием.

Внутреннее пространство жилищ обязательно включало красный угол, где помещались образа, пелена, лампадки, свечи, пасхальные яйца и пр. По своей семантике эта часть дома, что характерно для общерусской традиции, приравнивалась к алтарю храма и как бы повторяла его. Христианские символы (кресты) помещались на многих предметах (двери, окна, лавки, печь и пр.). Молитвы произносились перед приемом пищи, выходом на работу, посещением знакомых, родственников и т.п.

Проводы казаков на действительную службу непременно сопровождались общим напутственным молебном. Особенностями религиозного сознания казаков можно считать представления о своем назначении – быть защитниками веры. Один из призывов запорожцев гласил: «Кто хочет за веру христианскую быть посаженным на кол, кто хочет быть четвертован, колесован, кто готов претерпеть всякие муки за святой крест, кто не боится смерти, – приставай к нам!»[78]. Религиозность казаков тесно переплеталась с воинским долгом, выступала фактором консолидации (казаки – братья не только по оружию, но и по вере).

Казалось бы, христианская идеология и военизированное сословие не соединимы. Достаточно вспомнить библейские заповеди «не убий», «взявшие меч, мечом погибнут» и др. Однако казачество нашло в христианстве такие стороны, которые помогали ему не только в единении, но и в сохранении образа жизни. Как известно, русская религиозная традиция всегда призывала верующих любить свое земное Отечество и если надо, то с оружием в руках защищать его. Церковь чтила воинов-заступников, людей жертвенных, самоотверженных, готовых отдать жизнь за других. Религиозная традиция приписывает Христу такие слова: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.: 15; 13). Этот идеал стал одним из основополагающих у казаков. Представления о загробном мире, вера в то, что отдавшие жизнь за веру, царя и Отечество окажутся в раю, придавали казакам особое бесстрашие.

Общественные моления в станицах были связаны со всеми знаменательными и трагическими событиями, календарными праздниками. Во время засух и неурожаев казаки с иконами, хоругвями, церковными песнопениями шли в поле. Здесь священник окроплял посевы и проводил молебен.

Особенно много народу приходило в церкви на большие праздники: Пасху, Троицу, Рождество Христово и др. Воспоминания старожилов и архивные документы свидетельствуют о строгом почитании, как великих двунадесятых, престольных праздников, так и воскресных дней, дней

памяти особо почитаемых святых, родительских дней (с коллективным поминовением усопших), соблюдении постных дней (понедельник, среда, пятница) и многодневных постов (Рождественский, Великий, Успенский, Петров)[79].

Нельзя не согласиться с академиком Д.С. Лихачевым в том, что особенно в сельской местности церкви являлись своеобразными очагами культуры. Сюда собирались в дни праздников и несчастий, общались, знакомились с религиозной литературой и искусством, постигали многие, ставшие народными, традиции и обычаи. Одним из лучших свидетельств отношения казаков к церкви является свидетельство швейцарца на русской службе Ф. Жиля, фактически первого директора императорского Эрмитажа. Он писал: «Любовь, которую казаки питают к своей церкви, запредельна. Часто они возводят ее на свои средства и сами украшают и поправляют её, так как в случае необходимости они могут быть и плотниками, и каменщиками, и декораторами. Я видел на Тереке и Сунже церкви, являющиеся великолепными каменными сооружениями в византийском стиле»[80].

78. Эварницкий Д.И. История запорожских казаков. Т. I. Киев, 1990. С. 261.
79. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 2. М.; Краснодар, 2005. С. 49; Горожанина М.Ю. Православная Церковь и кубанское общество в середине XIX – начале XX в.: сравнительный анализ // Православие в истории и культуре Северного Кавказа. Ставрополь, 2014. С. 195–196.
80. Екатерина Соснина, при участии Кристиана Пиле. Указ. соч. С. 268.

1.5.
ХРИСТИАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ НА КУБАНИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – 1917 ГОД

Н.Н. Великая, С.Л. Дударев

В пореформенный период, когда закончились военные действия, усилилось переселение на Северный Кавказ православного населения, и была проведена церковная реформа, деятельность русской православной церкви на Северном Кавказе вновь активизировалась.

Еще в 1857 г. Кавказским наместником А.И. Барятинским была выдвинута идея создания миссионерского общества на Кавказе. «Общество восстановления православного христианства на Кавказе» было образовано в 1860 г. Оно поставило перед собой задачу восстанавливать старые и строить новые храмы, снабжать их утварью и книгами, распространять последние среди населения, переводить богослужебные книги на осетинский, абхазский, сванетский и кистинский языки, устраивать церковные школы и др.[1]

Обратим внимание на то, что после долгих дебатов общество в своем названии сохранило слово «восстановления», а не «распространения» или «насаждения»[2]. Такие терминологические нюансы объяснялись тем, «что, если мы гласно выразим желание не восстановить, но распространить в горах христианскую веру, то этим мы оправдаем самое сильное из предубеждений мусульман и сами воздвигнем затруднения в достижении цели...»[3]. Миссионерская работа осуществлялась, главным образом, в отношении осетин, у которых позиции христианства были достаточно сильны. Православие принимали армяно-григориане и несториане. Первоначальные же намерения А.И. Барятинского выдавить мусульманство с помощью активных миссионерских действий христианских проповедников были отставлены, поскольку появление слухов о принудительном крещении горцев стала, по мнению, отечественного историка В.М. Муханова, одной из причин мухаджирства. После отъезда фельдмаршала Барятинского с Кавказа, там, как указывает этот специалист, отказались от подобных действий и перешли к более мягким методам поддержания христианства[4].

В 1892 г. на Кубани возникло Александро-Невское религиозно-просветительское общество, которое поставило своей задачей распространение светских и религиозных знаний, учреждение во всех приходах школ[5].

Нехватка духовенства вынудила церковные власти открывать учебные заведения для подготовки грамотных священнослужителей. Еще в 1846 г. в Ставрополе была открыта Кавказская семинария, а в 1858 г. Екатеринодарское духовное училище было преобразовано в уездное. Епархиальные училища давали разностороннее образование. Помимо религиозных предметов здесь преподавались рус-

ский и французский языки, арифметика, география, история, физика, черчение, музыка и др. Многие выдающиеся представители местной интеллигенции были выходцами из семей священнослужителей: И.Д. Попко, Ф.А. Щербина, А.Д. Бигдай и др.[6]

Духовенство обращало пристальное внимание на религиозность казачества. По словам одного из священнослужителей, черноморец, хотя и набожен, но эта набожность «довольно груба. Если поставил Богу свечу, отправил молебен всем Святым, то он уже и себя считает святым. Надобно еще много трудиться пастырям церкви, чтобы просветлить их нравственные понятия»[7].

С 1862 г. в Закубанье правительство утвердило проект строительства (при финансовом участии Кубанского казачьего войска) 50 церквей. Храмовое строительство переживало расцвет. Этому способствовал и приток православного населения из разных регионов России. Церкви строились на высоком кирпичном фундаменте, однокупольные, с колокольней. Они хорошо снабжались утварью, иконами, священническими облачениями и др.[8] Место для церквей отводилось, как правило, в центре станиц, на площади. По ее периметру обычно располагались станичное училище, церковно-приходская школа, торговые заведения и пр.

В середине 70-х гг. в Кавказской епархии насчитывалось 425 церквей. Из них в Ставропольской губернии – 113, в Кубанской области (с Черноморским округом) – 235, в Терской области – 77. Через десять лет (в 1885 г.) число приходов выросло до 600. В том же году произошло разделение Кавказской епархии на Ставропольскую, Владикавказскую и Сухумскую епархии. В Ставропольскую епархию вошли Кубанская область и Ставропольская губерния.

По инициативе кубанских казаков и владыки Владимира началась реставрация древних храмов в верховьях Кубани, и в 1889 г. произошло основание Александро-Афонского Зеленчукского монастыря. Восстановление древних храмов осуществлялось за счет пожертвований населения Кубанской области[9].

В 90-е гг. XIX века были откры-

1. Муханов В.М. Покоритель Кавказа князь А.И. Барятинский. М., 2007. С. 171–174.
2. Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Армавир; Ростов н/Д., 2004. С. 11.
3. Северный Кавказ с древних времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки). Пятигорск, 2010. С. 265; Савенко Е.А. История восстановления христианства на Северном Кавказе в середине XVIII – начале XX века: автореф. дис. … к.и.н. Пятигорск, 2012.
4. Муханов В.М. Указ. соч. С. 175.
5. Ионова З.Н. Русская Православная Церковь на Черноморском побережье Кавказа // Православие в истории и культуре Северного Кавказа. Ставрополь, 2014. С. 222.
6. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 152, 515-522.
7. Православная церковь на Кубани... С. 220.
8. Рыбко С.Н. Строительство и внутреннее убранство церквей Кубанской области (середина XIX – начало XX в.) // Православие в истории и культуре Северного Кавказа. Ставрополь, 2014. С. 297, 303; Вихреева А.А. Развитие православного храмового строительства на Ставрополье и Кубани в кон. XIX – нач. XX века: автореф. дис. … к.и.н. Ставрополь, 2005.
9. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе... С. 141–144.

ты первые народные читальни, широко распространялась религиозная литература, возникали специальные книжные лавки, вводились внебогослужебные собеседования, открывались религиозные школы, которые сыграли важную роль в нравственном воспитании населения.

Просвещением паствы занимались и монастыри. На рубеже веков т. н. школы русской грамоты епархиального ведомства существовали во многих горских аулах. Так, в селениях Майкопского отдела было 9 таких школ. Джеракаевскую школу посещали и 23 взрослых горца (по вечерам). По мнению учителя Волобуева, горская молодежь осознала необходимость «знать русскую грамоту ввиду совместного сожительства с русским населением и постоянных с ним сношений»[10].

Во второй половине XIX – начале XX века на Кубани появились новые мужские монастыри: Михайло-Афонская Закубанская пустынь (1877), Александро-Афонская Зеленчукская пустынь в ст. Зеленчукской (1889), Николаевский миссионерский монастырь в ст. Кавказской (1894), Покровский монастырь в ст. Динской (1899), Свято-Троицкий монастырь у Адлера (1902), Казанский монастырь близ ст. Васюринской (1910), Покровский монастырь в г. Новороссийске (1912). В Екатеринодаре (1895), Майкопе (1880), Армавире (1896) были основаны монастырские подворья. Существовали и женские обители[11]. В пореформенный период ряд монастырей открывались близ древних христианских церквей Северного Кавказа.

Все они выполняли не только религиозные, но и важные общественные функции. При них открывались больницы, школы, детские приюты, учебные заведения. В начале XX века в Екатерино-Лебяжской Николаевской пустыни имелись: книжная и картинная лавки, гостиница для богомольцев, монастырский фруктовый сад, огороды и пр. А в Михайло-Афонской пустыни действовали многочисленные мастерские: иконописная, токарная, слесарная, кузнечная, кровельная, портняжная, сапожная и др. Монастырская братия разводила скот, рыбу в прудах, занималась пчеловодством[12]. К мощам св. великомученика Харлампия, чтимого как покровителя скотоводства, приходили многочисленные паломники, в том числе и горцы, занимающиеся разведением скота, особенно во время падежа животных, эпизоотий. До революции обитель являлась мощным паломническим центром, который по числу приходящих можно было отнести на второе место после Троице-Сергиевой Лавры. С 2003 г. (после закрытия его в советскую эпоху) монастырь возрождается с тем же, что и раньше, названием и девизом: «Свеча за мир!». В начале XX века в Кубанской области насчитывалось уже 363 храма (каждый четвёртый из них был каменный или кирпичный). Действовало 12 монастырей (9 мужских и 3 женских), один скит и несколько монастырских подворий[13].

В рассматриваемый период церковь организовывала благотворительность: содержала бездомных детей и престарелых, бесплатные столовые для бедных, оказывала помощь всем бедствующим (вдовам, инвалидам, больным и др.), организовывала бесплатное обучение для детей умерших священников и др.[14]

Специальные меры предпринимались и для противодействия антирелигиозной пропаганде, которая давала о себе знать в начале XX века. Еще одним направлением работы церкви была борьба с продолжавшими существовать пережитками язычества (суеверия, приметы и пр.)[15].

Для борьбы с сектанством и расколом создавались миссионерские братства, которые действовали в Екатеринодаре, Майкопе и др. городах[16]. Не без их участия число крещеных в православие на рубеже веков составило 6 тыс. чел.[17]

Таким образом, в рассматриваемый период церковь выполняла ряд важных общественных функций: заботилась о народной нравственности, просвещении, занималась благотворительностью, проявляла заботу о культурном наследии (восстанавливала и сохраняла памятники христианства) и др. Стало больше приходов, укрепилась их материальная база, более разнообразными стали методы работы с верующими и др. Деятельность РПЦ способствовала широкому распространению христианства в регионе. Это позволило С.А. Раздольскому поставить вопрос о существовании не только экономической колонизации региона, но и православной, которая укрепляла здесь позиции России и сыграла заметную роль «в установлении имперской стабильности на Северном Кавказе»[18].

В начале XX века позиции РПЦ в регионе значительно упрочились, но в то же время, проявились и противоречия между церковью и обществом[19], которые назревали ранее. РПЦ, хотя и сохраняла статус государственной церкви, не всегда находила поддержку у местных властей.

Наиболее остро кризис в обществе, затронувший и область веры, ярким примером которого является драматическая и неоднозначная история разрыва с церковью великого русского писателя Л.Н. Толстого[20], обозначился в 1917 г. Так, после отмены в 1916 г. обязатель-

10. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 504.
11. Православная церковь на Кубани... С. 331–332, 554; Раздольский С.А. Миссионерская деятельность православной церкви на Северном Кавказе в XIX – начале XX веков: автореф. дис. … к.и.н. Краснодар, 1997. С. 19.
12. Подробнее см.: Бороденко В.Е. Монастыри и монашество // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 218–229; Горбова И.А. Монастыри Кубани в конце XVIII – начале XX в.: автореф. дис. … к.и.н. Армавир, 2014. С. 15–25.
13. Пантелеимон, епископ Майкопский и Адыгейский. «Христианская вера процветала на кавказских горах…» // Православие в исторических судьбах Юга России / Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 21–29, 54.
14. Горожанина М.Ю. Благотворительная деятельность // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 116–126.
15. Православная церковь на Кубани... С. 105.
16. Православная церковь на Кубани... С. 19.
17. Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.; Пятигорск, 1992. С. 153.
18. Раздольский С.А. Миссионерская деятельность православной церкви на Северном Кавказе... С. 28.
19. Горожанина М.Ю. Православная Церковь и кубанское общество... С. 192–207.
20. Ткаченко А. Проклятье, которого не было. Церковь и Толстой: история отношений // URL: https: // www.pravmir.ru/proklyate-kotorogo-ne-bylocerkov-i-tolstoj-istoriya-otnoshenij/ (дата обращения: 28.06.18).

ной ежегодной исповеди в армии через год на нее по велению души пришли лишь 10 % солдат[21]. Действия большевиков по отношению к церкви и духовенству в XX в. были логическим продолжением действий властей, и отношения части образованных слоев общества к институту церкви и т.п., в предшествующие столетия (мероприятия Ивана Грозного, Алексея Михайловича, Петра I, направленные на ослабление значения и влияния церкви и подчинение ее светским властям, а то и преследовавшие цель прямой дискредитации данного института, и др.)[22]. Настроения солдат (т. е. вооруженной части народа) в 1917 г. служат красноречивым фоном дальнейшей большевистской политики (см. ниже).

Но вернемся к историческим судьбам христианских конфессий в северокавказском регионе. Уже при Петре I российские власти установили тесные отношения с армянским католикосом, который занимал ярко выраженную пророссийскую позицию. В 1717 г. Астрахань стала епархиальным центром армян России, связанным с духовной «столицей» всех армян – Эчмиадзином[23]. Переселение армян в российские пределы приобрело необычайный размах.

Новый импульс этому процессу придала изданная Павлом I в 1799 г. «Жалованная грамота», в которой подтверждалось право армян на «исповедание христианской их веры», а также дозволялось «в селениях их строить монастыри, церкви, колокольни и другие церковные здания, с отправлением во оных по законам их всех церковных служб и духовных чиноположений, завися по делам духовным единственно от власти Армянского Патриарха Луки, пребывающего в Армянском Патриаршем Араратском Престольном монастыре Эчмиадзине и наместника его находящегося в Империи Нашей Архиепископа Иосифа»[24]. Грамота узаконила религиозную автономию армян, которой они пользовались на протяжении всего XIX века. На этот век падает расцвет армянского церковного строительства в регионе.

Следы пребывания армян на Северо-Западном Кавказе фиксируются в XII–XV вв.[25] Часть из них, проживавшая среди адыгов, сохранила религию, хотя в значительной степени утратила многие другие черты культуры, в частности язык. Эта группа армян, получившая название черкесо-гаев в 30-е годы XIX века расселилась под защитой российских укреплений и станиц. Ими был создан ряд поселений близ ст. Казанской, Темижбекской, Прочноокопской (будущий аул, затем село, город Армавир), Гривенский черкесский аул и др. Вскоре в местах компактного проживания черкесо-гаев были построены молитвенные дома, а затем и церкви. В 1861 г. в Армавире была освящена церковь Св. Богородицы, которая действует и по сей день[26].

Священники у армян пользовались большим авторитетом и уважением. Это были люди хорошо подготовленные. Богословию армянские священнослужители учились как в Закавказье, так и в Астрахани. Они отличались от прихожан особой одеждой (черными широкими кафтанами и высокими суконными шапками).

Для религиозной системы армян региона были характерны особенности, присущие в целом армяно-григорианству и отличавшие его от других христианских кон-

фессий. Так, Рождество и Крещение праздновалось под одним наименованием Богоявления. Сохранялось много постов, которые строго соблюдались, даже в дороге и болезни.

Армяно-григорианская религиозная система играла роль мощного объединительного фактора, сглаживавшего этнографические различия армян – переселенцев из разных мест. И в условиях Северного Кавказа религия армян продолжала оставаться важнейшим этническим признаком, поддерживала устойчивость армянских групп[27].

Армяне одними из первых в 301 году приняли христианство в качестве государственной религии и, по справедливому утверждению А.Л. Халмухамедова, это во многом определило их судьбу. Нехристианское окружение выталкивало их с исторической родины, пыталось заставить изменить веру. Монофизитство выделило армян в этнос-религию. Приняв христианство и свой алфавит, армяне обеспечили культурную автономию и духовную независимость, но с другой стороны, обрекли себя на существование в иноконфессиональном окружении[28].

По мере увеличения армянского населения на Северо-Западном Кавказе армяно-григорианские церкви появились во многих городах и местах компактного проживания армян. Действовали и церковно-приходские школы. В целом толерантная политика властей способствовала поддержанию лояльности новых подданных, «укоренению» армян в регионе, где они не только проживали, но и имели свои святыни.

Первые католические миссии в регионе известны с 30–40-х гг. XIII века (Юлиан, Плано Карпини, Гильом Рубрук и др.)[29]. Создание генуэзских и венецианских колоний на Черноморском побережье способствовало усилению торгово-экономических связей с местными народами. Римско-католическая церковь устремилась на Кавказ, используя образовавшийся после крушения Алании и ослабления позиций византийского православия вакуум. Латинские миссионеры двигались на Восток вместе с итальянскими купцами и прочно обосновались в Крыму и на Тамани[30].

Факты католического миссионерства на Северном Кавказе из-

21. АИФ. 2017. № 8. С. 3.
22. Дударев С.Л. По следам недавних публикаций // Российский Северный Кавказ: социокультурные, экономические и политические аспекты истории XVIII – начала XXI века, материалы к историко-археологическому изучению региона // Известия научно-педагогической Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Вып. 8. Армавир, 2017. С. 65-66.
23. Агаян Ц. П. Россия в судьбах армян и Армении. М., 1994. С. 81, 146; Тер-Саркисянц А. Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998. С. 265.
24. Российский государственный исторический архив. Ф. 1147. Оп. 1. Д. 212. Лл. 23 об. 24.
25. См.: Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 72–108.
26. Ктиторов С.Н. История Армавира (досоветский период: 1839–1918 гг.). Армавир, 2002. С. 43–50, 79.
27. Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 188–195.
28. Халмухамедов А.М. Армянская диаспора как этнополитический феномен // Этнографическое обозрение. 1999. № 2. С. 83–85.
29. Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. С. 165–166.
30. Там же. С. 167–174.

вестны и в более поздний период. Так, в XVII в. итальянский миссионер Дж. де Лукка отправился из Темрюка к адыгам для проповеди католицизма[31]. Но в этот период о каких-то успехах католической пропаганды среди горцев говорить не приходится.

В XVIII – начале XIX века католическая миссионерская пропаганда стала встречать противодействие со стороны российских властей. В то же время власти не препятствовали христианам-католикам исполнять свои обряды. Более того, местная администрация должна была содействовать священнослужителям и собирать «всех чинов католического закона для исповеди и приобщения святых таин в удобных местах»[32].

В целом католическая пропаганда не имела успеха до появления в регионе компактно проживающего католического населения, группы которого начинают формироваться здесь в XIX веке (поляки, чехи и др.). Усилиями их общин практически во всех крупных городах открываются костелы, которые действовали и в первые годы Советской власти.

Распространение протестантских вероучений, в частности, лютеранства, связано с немецкими, эстонскими колонистами, также создававшими на Кубани в местах компактного проживания свои культовые сооружения – церкви-кирхи. Всего на Северном Кавказе существовало 6 евангелическо-лютеранских приходов. Высшим церковным органом для них была Генеральная консистория, находившаяся в Санкт-Петербурге[33]. Власти в определенных случаях лояльно смотрели на проповедь протестантизма среди горских народов, видя в этом противовес исламу (колония Каррас в районе будущего г. Пятигорска)[34].

В начале XIX века на Северном Кавказе появляются первые группы сектантов (молокан, духоборцев и др.), высланных сюда из других губерний России. В конце века их ссылка на Кавказ была отменена, и было утверждено положение Комитета министров о переселении в регион крестьян православного вероисповедания. Это делалось «в интересах русского дела колонизации края православным русским элементом и ограждения последнего от влияния сектантов»[35].

Однако среди переселенцев пореформенного периода сектанты

31. Науменко В.Е., Нарожный Е.И. Основы регионоведения. Краснодар, 1999. С. 141.
32. Клычникова М.В., Клычников Ю.Ю. Указ. соч. С. 94.
33. Раздольский С.А. Указ. соч. С. 21–22.
34. Дударев С.Л., Захаров В.А., Королева И.А. Колония Каррас и судьба М.Ю. Лермонтова // Гуманитарные и юридические исследования. Научно-теоретический журнал. Вып. 2. Ставрополь, 2016. С. 56-60.
35. Зуева О.Б. Конфессиональная переселенческая политика России на Северном Кавказе в конце XIX – начале XX в. // Вопросы истории. 2008. № 4. С. 153.
36. Котов С.Н. Особенности духовной культуры иногороднего крестьянства Северного Кавказа в XIX – начале XX вв. // Дикаревские чтения (8). Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Северного Кавказа за 2001 год. Краснодар, 2002. С. 92.
37. См.: Голованова С.А. Религиозная ситуация в казачьих регионах Терека и Кубани (конец XVIII – XIX вв.) // Православие в исторических судьбах Юга России. Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 66.
38. Крюков А.В. Религиозные секты на Кубани в аспекте межконфессиональных отношений (досоветский период). Кавказский сборник. Т. 1 (33) М., 2004. С. 150–151. Также см.: Крюков А.В. Религиозные секты на Кубани: ста-

составляли заметную часть. Они прибывали в регион самостоятельно. Регион для сектантов был более предпочтителен по сравнению с центральными районами России из-за относительной религиозной свободы, поскольку надзор за сектантами здесь был менее строгим[36].

Сектантские вероучения получили широкое распространение в среде иногородних[37]. В то же время в пореформенный период сектантская пропаганда оказалась весьма результативной и в среде северокавказского казачества, где в начале XX века насчитывалось 10 тыс. сектантов[38].

Северокавказские секты можно классифицировать по трем группам:

1. Секты, выделившиеся из православия (молокане, духоборы и др.);
2. Секты протестантско-евангелического происхождения (адвентизм и др.);
3. Секта иудействующих (христианская по происхождению, но испытавшая огромное влияние иудаизма). Ее приверженцев на Кубани в 1912 г. насчитывалось более 5 тыс. чел.[39]

Среди сектантов второй группы значительную часть составляли иностранные колонисты. Так, немцы-меннониты основали на Северном Кавказе 8 поселений, где сохраняли свой уклад и культуру, но в светских делах подчинялись законам Российской империи[40].

Одни сектанты вели достаточно замкнутый образ жизни, другие, например, баптисты, хлысты активно пропагандировали свое вероучение. После принятия закона о свободе вероисповедания 1905 г., когда православным официально было разрешено переходить в другие конфессии, сектанты стали достаточно успешно распространять свои вероучения «пользуясь всяким удобным случаем увлечь нетвердо стоящих в вере»[41].

Как правило, в станицах Кубани (Тихорецкой, Лабинской, Михайловской и др.) сектанты жили компактно, что предупреждало возможные конфликты с православным большинством. Отношения сектантов с окружающим населением и православным духовенством складывались по-разному: от нейтрального до крайне враждебного. Светские власти применительно к сектантам, как и к представителям других конфессий, ру-

---

новление, внутреннее развитие, взаимоотношения с государственными и общественными институтами (30-е гг. XIX в. – 1917 г.): автореф. дис. … к.и.н. Краснодар, 2004; Самарина О.И. Общины молокан на Кавказе: история, культура, быт, хозяйственная деятельность: автореф. дис. … к.и.н. Ставрополь, 2004.

39. Раздольский С.А. Указ. соч. С. 21.
40. Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 322.
41. Крюков А.В. Религиозные секты на Кубани в аспекте межконфессиональных отношений (досоветский период). Кавказский сборник. Т. 1 (33) М., 2004. С. 149–164; Муравская Е.А. Правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений в России в XVIII–XX вв.: автореф. дис. … к.ю.н. Ставрополь, 2002; Беликова Н.Ю. Православная церковь и государство на Юге России (конец XIX – первая треть XX в.). Краснодар, 2004; Колосовская Т.А. Государственно-конфессиональные отношения на Ставрополье в конце XIX – первой трети XX в.: историко-правовой аспект: автореф. дис. … к.и.н. Ставрополь, 2002; Кумпан Е.Н. Конфессиональная политика Российской империи и ее реализация на Северо-Западном Кавказе в 1861–1917 гг.: автореф. дис. … к.и.н. Краснодар, 2005; и др.

ководствовались соответствующими правовыми нормами, которые с течением времени изменялись[42].

Таким образом, особенно в пореформенный период, когда в регион хлынул поток людей из разных районов империи, азиатских и европейских стран[43], здесь оказались представлены практически все христианские конфессии. Так, в Кубанской области по переписи 1897 г. в числе последователей христианских течений православные составляли 91,06 % населения, старообрядцы – 1,30 %, протестанты – 0,98 %, армяно-григориане – 0,76 %, католики – 0,39 %[44]. Большим религиозным разнообразием отличалась Черноморская губерния, выделившаяся из состава Кубанской области в 1896 году. Накануне Первой мировой войны здесь проживали православные, католики, лютеране, армяно-григориане, мусульмане, иудеи, старообрядцы, евангельские христиане, баптисты, молокане и др.[45] К 1909 г. в Кубанской области проживало 2 274 486 человек христиан. Из них 2 202 358 человек придерживалось ортодоксального никонианского православия[46].

В дореволюционный период РПЦ действовала в регионе, где часть населения исповедовала ислам. Мусульмане (черкесы, кабардинцы, карачаевцы, ногайцы, татары и др.) составляли 5,36 % жителей Кубанской области[47]. Однако здесь не наблюдалось насильственных действий в отношении представителей этой конфессии. В России никогда не действовал западный принцип «чья власть, того и вера»[48]. Православной этике и в прошлом, и теперь противоречит деление народов на лучшие и худшие, принижение какой-то этнической группы, которую необходимо религиозно цивилизовать. Все это позволяло православию, исламу и другим религиозным системам мирно сосуществовать в регионе. В этой связи уместно указать на то, что на Северо-Западном Кавказе не случайно утвердился ханифитский мазхаб (религиозно-правовой толк) суннитского ислама, наиболее лояльный к другим конфессиям.

* * *

Христианская религия и церковь сыграли немалую роль в смягчении нравов, в образовании и воспитании народов региона, в осмыслении вечных вопросов о добре и зле, смысле жизни, долге и пр. Христианство задавало определенные нравственные абсолюты, которым необходимо было следовать. С христианством связано замечательное культурное наследие (памятники письменности, изобразительного искусства, архитектуры и др.).

---

42. Бондарь Н.И. Что мы знаем друг о друге? Этнографический очерк о народах Кубани // Кубанский краевед. Краснодар, 1990; Виноградов В.Б. Средняя Кубань: земляки и соседи. Армавир, 1995; Матвеев О.В., Ракачев В.Н., Ракачев Д.Н. Этнические миграции на Кубани: история и современность. Краснодар, 2003; Бондарь Н.И. Этнокультурная ситуация на Кубани // Материалы научно-практической конференции «Традиционные национальные культуры Кубани: состав, состояние, проблемы». Краснодар, 1991; Немецкое население Северного Кавказа: социально-экономическая и религиозная жизнь (последняя четверть XVIII-середина XX века). Сборник документов. Ставрополь, 2002 и др.
43. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXV. Кубанская область. СПб., 1905. С. V.

Рис. 16. Карта епархий Северного Кавказа начала XX века.
Дается по: Православная церковь на Кубани... С. 553.

В дореволюционный период на Кубани имелись все средства для сохранения и развития христианства. Религиозные семьи, общины, церкви, монастыри, религиозная литература, учебные заведения вводили представителей новых поколений в мир религиозный идей и действий. В то же время, преодолеть пережитки магизма и язычес-

44. Матвеев О.В. Духовная жизнь на Черноморском побережье // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. С. 115.
45. Голованова С.А. Указ. соч. С. 114.
46. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. LXV. Кубанская область. СПб., 1905. С. V.
47. Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе: исторические аспекты проблемы. Армавир; Ростов н/Д., 2004. С. 15.
48. Голованова С.А. Указ. соч. С. 110.

тва в похоронных и свадебных обрядах оказалось невозможно. Как отмечают исследователи, основой религиозного сознания запорожцев был синтез языческой и православной веры[49]. Не изжит он был и позднее и у их потомков. В обрядности казачества еще не так давно имели место проявления дохристианских воззрений[50]. И сегодня в селах Средней Кубани в похоронных ритуалах можно наблюдать яркие пережитки уже совершенно неосознаваемых черт древнейших верований, слившихся с позднейшими представлениями. Это указывает на наличие в народной среде вплоть до XX – начала XXI в. феномена т. н. «бытового», «народного» православия[51], который не смогли поколебать ни советская модернизация, ни IT-технологии постмодерна. Нет сомнений в том, что привитие в народном быту христианских норм и правил по прежнему остается актуальной задачей всех тех, кто стремится сохранить традиционные ценности русского народа и православия.

Юг России явился колыбелью христианства на территории нашей страны. Некогда христианство получило здесь широкое распространение. Но лишь в XVIII–XIX веках оно отчасти вернуло утраченные позиции (Рис. 16. Карта епархий Северного Кавказа начала XX в.). Ныне здесь действует несколько православных епархий. Руководство епархий имеет конструктивные отношения с органами государственной власти, общественными организациями, Духовными управлениями мусульман, выступает с совместными заявлениями, осуждающими экстремизм и терроризм, особое внимание уделяется восстановлению духовности и нравственности в обществе[52].

49. Белецкая Е.М., Великая Н.Н., Григорьев А. Ф. Очерки духовной культуры гребенского казачества в дореволюционный период. Монография. Ставрополь: Ставролит, 2012.
50. Великая Н.Н., Дударев С.Л., Ктиторов С. Н., Цыбульникова А. А. Указ. соч. С. 146, 152; Дударев С.Л. К вопросу о пережитках дополитеистических верований на Североном Кавказе в XX – начала XXI в. // Археология, этнография и краеведение Северного Кавказа. Материалы 17–1 Всероссийской межвузовской конференции. Армавир, 2010. С. 7–8.
51. Черноус В.В. Юг России и православие // Православие в исторических судьбах Юга России. Южнороссийское обозрение. Вып. 16. Ростов н/Д., 2003. С. 5, 9.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ К ГЛАВЕ 1

С.Л. Дударев

Не можете служить Богу и маммоне.
Мф., 6, 24.

Бурный процесс возрождения христианства (как и иных вероисповеданий), охвативший наше Отечество еще в конце позднесоветского периода, со всей очевидностью ставит перед высшей школой задачу насыщения образовательного поля качественными материалами, освещающими судьбы этой конфессии на просторах России, в которых нуждается наша молодежь, в особенности, студенчество. Особое внимание привлекает к себе история православия – той веры, которая послужила становым хребтом возникновения Российской государственности. Первая глава данных очерков является попыткой предоставить жителям нашего региона, особенно молодому поколению, сгусток знаний о страницах истории православия на территории Северного Кавказа на примере Средней Кубани. При этом авторы не ставили перед собой задачу написания всеобъемлющего труда, но представили емкие очерки, характеризующие основные этапы становления православия на указанной территории, являющиеся репрезентативным образчиком утверждения христианства в северокавказском ареале. Подводя итоги первой главы, обратимся к ее основным выводам.

Христианизация населения, проживавшего в рассматриваемом нами районе Кубани, прошла ряд этапов и была связана с особенностями и перипетиями этносоциальной истории Северного Кавказа, во многом обусловленной геополитическими характеристиками данного региона. Вектор христианизации был, во многом, обусловлен византийским направлением, связанным с воздействием на народы Кавказа мощной византийской государственности, стремившейся укрепить среди них свое политическое влияние. В то же время, невозможно не указать на то, что архитектурные памятники изучаемого авторами района Средней Кубани испытали воздействие христианского Закавказья, в частности Грузии (церкви Ильичевского городища)[1], стремившейся расширить ареал своего воздействия на горцев, живших по обоим склонам Главного Кавказа. Принятие христианского учения на рассматриваемой территории было полно коллизий, связанных с непростыми, а то и весьма напряженными взаимоотношениями между собой Алании, Хазарии, Византии, Древней Руси и других стран. История христианства здесь знала приливы и отливы, связанные с острым политическим соперничеством указанных держав, уровнем социального и ментального развития

1. Виноградов В.Б. О реальности грузинского влияния на Северо-Западном Кавказе в X-XIII вв.//Сборник избранных статей В.Б. Виноградова. Армавир, 2008. С. 120-121.

местных обществ и др. Феномен христианской религии, формировавшийся у местных племен, уже в то время, несомненно, может быть отнесен к т.н. «этнизированному христианству», т.е. явлению синкретического характера, включавшему в себя элементы магизма и политеизма, наряду с чертами собственно православной веры. Ничего удивительного в этом нет, ибо по этому же пути, фактически, шли все общины, принимавшие новую религию, ибо адекватное принятие всех канонов православия предполагало, как минимум, соответствующий социально-политический и духовный опыт. И только впоследствии, в ходе освоения не только внешних обрядов, но и доктринальной стороны учения, могла происходить евангелизация воззрений верующих, глубокое и искреннее принятие ими христианской этики, свершавшееся под влиянием изменений общественных и иных условий.

Накануне монгольского нашествия можно видеть явный прогресс в процессе христианизации Западной Алании. Аланская митрополия занимает свое прочное место в соответствующей номенклатуре Константинопольского патриархата, растет ее вес и влияние. На территории митрополии множатся христианские храмы. Однако дальнейшие бурные и трагические события (нашествие монголов, а впоследствии и Тимура, усугубленные феодальной раздробленностью, изменение этнического состава населения, гибель его части и уничтожение элиты местного общества, растущая отдаленность от центра митрополии и др., экспансия католических орденов, и пр.) привели к тому, что процесс православной христианизации был заторможен и деформирован. Падение Византии в 1204 г., а затем окончательная гибель этой империи в результате Османского завоевания привели к тому, что население Северо-Западного Кавказа, не окормляемое грамотными пастырями, лишенное регулярного возобновления и поступления церковной литературы, соответствующей атрибутики, и т.п., все больше утрачивало с таким трудом осваиваемые правила и требования христианской жизни. С другой стороны, в регионе все больше распространялся ислам, наиболее целенаправленные усилия по привитию которого народам Северного Кавказа в целом, но особенно, его западной части, осуществляла Османская Порта, что стало наиболее заметно в XVIII в.

В результате у этносов Северо-Западного Кавказа возник религиозный синкретизм, когда в сознании адыгских племен равноценно уживались древние верования, элементы христианства и ислама. Сходная картина наблюдалась и у многих других народов Северного Кавказа. Одновременно все больше принимали православие те горцы, в частности, адыги, которые находились на службе у России. Переход в христианство представителей автохтонных народов происходил и в результате их бегства от притеснений «своих» феодалов на российскую сторону. В период усиления интеграции этого региона в состав Российского государства наблюдаются, с одной стороны, усилия властей по христианизации части горцев (деятельность Осетинской духовной комиссии в XVIII и XIX вв.). С другой, расселение черноморского и линейного казачества на Кубани ведет к распространению здесь православной

веры, переживающей положительную динамику и, что наиболее важно, являвшейся духовным стержнем всей казачьей жизни. В то же время, не следует забывать, что первоначально многие казаки находились в сфере старообрядчества, что, в частности, отражало сложные социальные процессы, шедшие в России в XVII-XIX вв. и связанные с утверждением абсолютистско-самодержавных порядков. Взаимоотношения таких казаков с властями были наполнены противоречивыми и драматичными коллизиями, но в конце-концов, увенчались признанием их прав на исповедание старой веры.

Одновременно, стремление Российского государства к распространению православия среди горских народов, проводившееся достаточно мягкими, толерантными мерами, привело к тому, что борьбу за умы большинства горцев, в конечном счете, выиграла Османская империя, ведшая свои действия наступательно. Кроме того, в условиях разгоравшейся борьбы части автохтонных народов Северного Кавказа против российских властей, которые неуклонно вводили военно-административное управление, чуждое горскому населению, с перспективой полного перехода на внутрироссийские порядки, исламизация была «ответом на вызов» и способом сохранения своей традиционной идентичности. Причины успеха ислама заключались и в том, что для большинства горцев эта религия лучше соответствовал их социальному опыту и политическому устройству. При всем том, вплоть до самого переселения в Османскую империю многие адыги в своем мировоззрении сохраняли пережитки магизма, «язычества» и христианства, что указывает на политический характер их исламских воззрений.

XIX в., особенно его вторая половина, был временем успешного распространения православия на Кубани. После завершения военных действий в крае здесь происходит расцвет православной религии, что рельефно выражается как в широком церковном строительстве, так и организации монастырей. Крайне важно то, что и белое и черное духовенство сыграло большую роль в культурном и нравственном просвещении народа. Одновременно невозможно не указать на то, что наряду с ортодоксальным православием на территории региона успешно действовали и представители иных христианский конфессий – армяно-григорианской, католической и лютеранской церквей, а также верующие, исповедавшие ислам. Это ясно указывает на веротерпимость как официальных властей, так и православной церкви, как ведущей в стране. Немалая роль тех или иных храмов, как центров духовной и гражданской интеграции полиэтничного населения Кубани, центров складывания «российскости», отчетливо показана в очерках армавирских специалистов. Вероисповедную картину дополняло и наличие различных сект (молокан, духоборцев и др.), отражавших особенности духовно-социального развития страны в имперский период.

Начало XX в. ознаменовалось нарастанием революционных настроений, которые наложились на кризисное состояние самой Православной Церкви, как важного общественного института. Превращение ее еще при Петре I в часть государственного аппарата, профанация Церкви усилиями как

Ивана Грозного, так и того же Петра, выдавливание на периферию государства пассионариев-старообрядцев в результате раскола, который был, по мнению некоторых отечественных историков, инспирирован отцами-иезуитами дабы ослабить православие, и т.д., привели, в конце-концов, к поистине тяжелым последствиям. Впрочем, трагедия Православной Церкви в XX в. была обусловлена не только, и даже не столько указанными мерами и событиями. Совершенное впоследствии большевиками насилие над Церковью только подводило черту под свершившимся. Как верно отмечено в издании Кубанской митрополии, что могли сделать с Россией десятки, сотни, даже тысячи большевиков-инородцев, если бы они не были поддержаны миллионами русских? «А они были ими поддержаны»[2]. Ибо упадок нравственности и веры охватил не только широкие слои народа (массовый отказ в войсках в 1917 г. от исповеди, ставшей добровольной), но и представителей будущего духовенства[3]... «С.Н. Булгаков устами одного из своих персонажей констатировал: «Церковь была устранена без борьбы, словно она не дорога и не нужна была народу, и это произошло в деревне даже легче, чем городе. ...Русский народ вдруг оказался нехристианским»[4]. На переломе эпох, поднявших Россию на дыбы, стало понятно, что, несмотря на все исторические успехи Православия, оно, нередко, владело людьми более внешне, чем внутренне. Показателен сам по себе и феномен «обновленчества». То, что он не был обязательно и только конъюнктурным, подтверждается тем, что в этом движении приняли участие (правда, впоследствии, выйдя из него) и такие деятели церкви, и их было совсем немало, которых никак невозможно заподозрить в корысти или карьеризме, например, армавирец Л.Ф. Дмитревский. Его духовный и жизненный путь отчетливо продемонстрирован в работе армавирских ученых, как яркий пример истинного подвижнического служения Богу и людям.

Тот ужасающий разгром, которому была подвергнута Церковь, неоднократно демонстрировался различными отечественными учеными. Но картина, представленная в первой главе, представляет отдельный интерес. Она ярко и показательно демонстрирует на местном материале конкретные примеры беспощадной борьбы Советской власти с церковью как в 1920–1920-е гг., так и в начале 1960-х гг. Несмотря на это лихолетье, как пастыри, так и наиболее преданные Вере прихожане стремились стоически преодолевать обрушившиеся на них испытания. Претерпевая их, они оставались любящими Родину патриотами в годину фашистского нашествия, отдавая последнее на алтарь Победы. Одновременно нужно указать на то, что в эпоху т.н. «застоя» социальная позиция официальных православных кругов была соглашательской, примиренческой по отношению к советским властям.

Показан и обратный процесс возрождения Православия и возвращения жителей Средней Кубани в лоно Церкви в конце 1980-х – начале 1990-х гг. Весьма ценно то, что исторические судьбы православного христианства на земле Средней Кубани, включая как обстоятельства и проявления обыденной повседневной приходской жизни, так и суровых испытаний, выпукло обрисованы

в очерках, посвященных истории отдельных храмов и общин на территории современной Средней Кубани.

Ныне по всему ее пространству, так и Северному Кавказу в целом множатся, восстанавливаются, храмы, за внутренним и внешним видом которых ощущается желание паствы вложить сердечное стремление в выражение своего чувства к Богу. Церкви, причем не только в праздники, полнятся людьми, среди которых не только прихожане пожилого возраста. Святейший патриарх Кирилл, выступая на освящении храма Всех Святых в Страсбурге, сообщил, обращаясь к верующим, пришедшим на богослужение, что «мы сегодня строим в среднем три храма в сутки… 30 тысяч храмов за десять лет». «Это не потому, что у нас очень много денег, и мы не знаем, куда их потратить. Наш народ, прошедший через годы атеизма, и умом, и сердцем понял, что без Бога ничего не получается». Как отметил патриарх Кирилл, «в нашей технологически развитой цивилизации нужны такие места, где человек мог бы почувствовать близость к Богу»[5]. Данная ситуация весьма напоминает описанную в начале XI в. в Западной Европе хронистом Р. Глабером. Говоря о «буме» церковного строительства в то время этот автор весьма поэтично сказал: «Мир словно стряхивал с себя ветошь и одевался в новое белое платье церквей». Духовное обновление является чрезвычайно важной задачей российского общества[6].

Среди посещающих храмы все больше молодежи, и это дает надежду на будущее. Но очень важно, чтобы за внешним благополучием и красотой, следованию обрядам, которые могут кем-то восприниматься и как старая-новая «мода», крепло то состояние души, без которого немыслим православный верующий. Ибо мы сегодня являемся свидетелями яркого и внушающего опасения парадокса.

Когда Церковь испытывала жестокие гонения, страна достигла широчайшей грамотности, которой не было до 1917 г., построила мощную индустрию, победила фашизм, стала осваивать космос… Ныне же, когда вновь открываются храмы, в них стремятся люди, Вера вновь оживает, и проникает в сердца людей, страна пустеет, её промышленное производство все ёще на уровне 1990-го года, в России более 20 млн бедных[7]…

Прекрасно, что столько тысяч храмов выстроено за десятилетие. А сколько за это время появилось новых школ, больниц, детских садов, заводов, наконец? Ведь за четверть века в России исчезли 78 тысяч заводов и фабрик (newizv.ru), а советник Президента России академик С.Ю. Глазьев приводит еще более обескураживающую цифру – 87 тыс. Где россиянин будет добывать хлеб насущный? Ведь Спаситель сказал: «Я пришел, для того, чтобы имели жизнь, и имели с избытком» (Иоан.: 10, 10). Избыток-то где, хотя бы скромный? Без решения социальных вопросов возрождение России не представляется возможным.

2. Селиверстов А.В. Все храмы края [в 2-х т.]. С. 180.
3. Там же. С.187.
4. Там же. С. 188.
5. https://news.mail.ru/society/37412361/?frommail=1 [Дата обращения - 26.05.19].
6. Вспомним слова из Божественной литургии: «Ты, Господи, Который в третий час ниспослал Св. Духа на Апостолов, не отъими сего Духа и от нас, но обнови нас, молящихся Тебе».
7. Нас стало меньше на 13 миллионов//АИФ. № 36. 2017. С. 3.

Нельзя допустить, чтобы мы снова повторили свой горький опыт 100-летней давности. Характерен запомнившийся многим эпизод. Совсем недавно на всероссийском телевизионном конкурсе «Голос» большинством зрительских голосов победа была присуждена иеромонаху о. Фотию. Рядом с ним выступали те, кто, казалось бы, более профессионально владел вокалом, но симпатии огромной аудитории оказались на стороне отца Фотия. Почему? В произведениях, которые исполнял представитель Церкви, проникновенно изливались Свет, Любовь и Добро. А ведь именно с ними олицетворяется Господь. Значит, люди взыскуют Бога. Но беда в том, что выступления, похожие на песни Фотия, подобны на телевидении «лучу света в темном царстве». С экранов ТВ массово пропагандируется гедонизм, потребительство, пошлость и насилие, коверкаются души молодых. Совершенно очевидно, что одним из залогов сохранения устоев общества должна быть Духовность.

Ибо, если мы посмотрим на Запад, то она во многих странах пришла в полный упадок. Одним из ее ярких признаков стало то, что в одном Лондоне за последние 20 лет перестало существовать 500 церквей. Вместо них учреждены сотни культовых объектов другой мировой конфессии – ислама. С уважением относясь к ее деятельности и историческому опыту (см. главу 2), нужно помнить одно из первых Рождественских наставлений Святейшего Патриарха Всея Руси Кирилла: «Не только Бог должен быть с нами, но и мы должны быть с Богом». Ибо только в том случае, если каждый народ России сохранит свои традиционные ценности (не забывая, в то же время, о постоянном обновлении их[8]), а значит и собственное цивилизационное лицо, то сможет сохранить и себя и страну[9].

8. Эта мысль присутствует не только в христианстве, но и исламе. В этой религии считается, что ее пророк обещал: «К началу каждого столетия Аллах будет посылать человека из дома моего, который будет разъяснять вам нашу веру». Крупный исламовед А. Мец писал: «Ученые последующих эпох составили список этих «обновителей» (муджадиддун), каждый из которых должен родиться в начале своего века (Мец А. Мусульманский Ренессанс. М.: ВиМ, 1996. С. 195).
9. Одновременно невозможно строить духовное возрождение на религиозной нетерпимости. Совсем недавно стало известно о том, что в Сочи общественный фонд «Талант и успех» добивается сноса старообрядческой церкви в городе. При канонизированном РПЦ Николае II старообрядцам было разрешено создание общин, крестные ходы, колокольный звон. Более того, в 1971 г. собор РПЦ снял анафему на старообрядчество! Где же логика, господа? Люди успешные и талантливые должны строить свои храмы, а не уничтожать чужие.

ГЛАВА 2

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ИСЛАМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Раздел 1.

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ИСЛАМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ (ДО СЕРЕДИНЫ XIX В.)

С.Л. Дударев

Проблема исламизации населения Северного Кавказа является сегодня одной из наиболее актуальных в историческом кавказоведении. Возрождение ислама, которое началось в регионе с конца 1980-х гг., но достигшее своего наибольшего размаха в 1990–2000-е гг., являлось закономерным следствием ликвидации прежней, советской, монополии на истину, демократизации духовной, социальной, политической и т.д. жизни живущих здесь народов. В религиозной жизни северокавказцев произошла, практически, революция, поскольку в новых исторических условиях стало возможным то, что трудно и невозможно было представить себе ранее, а именно публичное отправление религиозных культов, в том числе, разумеется, исламских, исполнение обрядов, которые ранее были запрещены и если и происходили, то нелегально, в отдаленных сельских уголках северокавказских республик (жертвоприношение на Курбан-байрам, громкий зикр с круговой пляской и т.п.). Антирелигиозная пропаганда прекратила свое существование. В 1990 г. был принят Закон СССР «О свободе совести», затем Закон Российской Федерации «О свободе вероисповедания». В 1997 г. был принят новый федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях». В это время активно стали регистрироваться различные религиозные организации и общества. На сегодняшний день в северокавказских республиках зарегистрировано только мусульманских объединений, в том числе: в Адыгее – 15, Дагестане – 1200, Кабардино-Балкарии – 96, Карачаево-Черкесии – 91, Северной Осетии – Алании – 17 и др. «Бум» строительства мечетей в Дагестане привел к тому, что в 1990 г. их число превысило 200 (против 27 в 1988 г.), к середине 1992 г. их было более 800. По данным на 2012 г., в Дагестане насчитывалось свыше 2,5 тыс. мусульманских религиозных организаций, 1245 соборных и центральных мечетей, 826 квартальных мечетей, 271 молитвенный дом[1].

1. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. т. I / науч. ред., сост. С.Б. Филатов. М., 2014. С. 548.

Принятие законодательных актов привело к тому, что положительно стали решаться такие проблемы религиозных организаций, как создание условий для подготовки кадров духовенства, для проведения благотворительной, миссионерской и издательской деятельности. Религиозные организации стали сотрудничать со средствами массовой информации, устанавливать связи с религиозными центрами и организациями других стран. Можно отметить тот факт, что в республиках региона растет число представителей мусульманского духовенства. По официальным данным на начало 1999 г. их число составляло более 3500 человек. Самое большое количество служителей культа имеется в Дагестане. В исламских религиозных организациях исполняют свои обязанности более 2 тыс. имамов мечетей и муэдзинов[2]. Представители практически всех республик проходят обучение в исламских образовательных учреждениях за рубежом.

В то же время, отказ от светской идеологии и переход к религиозной в условиях крушения всей прежних социально-политических, идеологических и экономических моделей, в условиях Северного Кавказа привел к архаизации общества, его фактическому возврату к патриархально-родовым идеалам, доминированию клановых структур, т.е. демодернизации. Одновременно, те социальные пороки, которые во множестве окружают нас (стремление к обогащению любой ценой, безудержная пропаганда удовольствий, насилия, секса на ТВ и в сети Интернет и т.п.), в условиях, как ни парадоксально, кризиса религиозной идеологии и ее организаций, в который они впали, едва успев обрести свободу, ведут к распространению радикальных течений, среди которых наибольшую угрозу представляет исламский фундаментализм[3]. Сегодня среди части мусульман (в том числе российских) популярны идеи салафизма, т.е. ислама времен предков, первых четырех «праведных халифов». В республиках Северного Кавказа, особенно в Дагестане, растут симпатии к шариатским порядкам, которые видятся панацеей от всех бед, причем, осо-

2. Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа. Майкоп, 2011. С. 11.
3. Добаев И.П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. Ростов н/Д., 2002; Он же. Юг России в системе международных отношений: национальная и региональная безопасность. Учебное пособие. Ростов-на-Дону, 2004; Рощин М.Ю. След исламского фундаментализма на Северном Кавказе // Фундаментализм. М, 2003. С. 71–95; Сущий С.Я. Террористическое подполье на востоке Северного Кавказа (Чечня, Дагестан, Ингушетия). Ростов-н/Д, 2010; Ислам на Северном Кавказе: история и современность / под ред. И. Текушева и К. Шевченко. Прага, 2011; Матишов Г.Г., Батиев Л.В., Пащенко И.В., Романов И.В. Атлас социально-политических проблем, угроз и рисков Юга России. Том V. Специальный выпуск. Северный Кавказ: проблемы и перспективы развития. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮНЦ РАН, 2011; Матишов Г.Г., Пащенко И.В. Атлас социально-политических проблем, угроз и рисков Юга России. Том VI. Южнороссийский макрорегион и Олимпиада в Сочи. Специальный выпуск. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2013. Религиозно-общественная жизнь российских регионов. т. I / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М., 2014.
4. Это происходит на фоне роста коррупции в правящих кругах, которые опираются на клановo-семейные связи и круговую поруку (современному Дагестану недавно опрошенные респонденты подобрали синонимы: «коррупция», «откаты», «кланы», «преступность», «экстремизм»). «Ислам ей [молодежи. – Авт.] представляется в неком идеальном виде, как утопическая система, которая в жизни им не знакома», — говорит Энвер Кисриев, заведующий сектором Кавказа Центра цивилизационных и региональных исследований РАН. Если в 2010 г. такому влиянию были подвержены 36 % молодежи Дагестана, то в 2011 – уже 42 %. Эта молодежь верит в то,

бенно, молодежи[4]. Немалая часть тех, кто проходил обучение в медресе Ближнего Востока, восприняла там идеи салафизма, которые теперь переносятся на северокавказскую почву. Часть недовольной современными порядками молодежи, под влиянием ваххабитских агитаторов, уходит в подполье и занимается террористической деятельностью, которая является как социальным протестом (а не только результатом влияния чуждых местному традиционному исламу учений Ближнего Востока, как принято считать), так и способом заработать.

В этих условиях необходимо вернуться к лучшему опыту советской просветительской работы, которая, наряду с попытками разоблачения религии, как таковой (что сегодня уже не может быть принято), давала и сведения относительно истории распространения на Северном Кавказе мировых религий, в том числе, ислама, социально-политических, ментальных и иных причин их восприятия здесь, особенностей нелегкого, нередко драматического, «приживления», на местной почве, синтеза с местными магическими и политеистическими воззрениями (пережитки которых многими по сей день воспринимаются как мусульманские), места мировых религий в процессе интеграции Северного Кавказа в состав Российского государства, в котором ярко проявил себя феномен российского ислама, богатый положительный опыт которого должен быть сегодня востребован для патриотического воспитания молодежи региона.

В свете сказанного выше, задачей данной статьи является освещение основных вех и особенностей распространения ислама на Северном Кавказе в контексте специфики его исторического развития, с учетом тех наработок, которые уже ранее были сделаны специалистами. Рассматривая этапы развития религиозных верований народов Северного Кавказа мы использовали ценные исследования В.Б. Виноградова[5], А.В. Авксентьева[6], Н.Н. Великой[7], В.А. Кузнецова[8], А.А. Исламова[9], Ю.Ю. Карпова[10], В.М. Батчаева[11], Л.С. Гатаговой[12], Валида Али Мохамеда Махмуда[13] и др.

что опора на шариат по модели развитых султанатов является наилучшим рецептом для решения социальных проблем (http://bs-kavkaz.org/2011/10/chechnja-ne-bahrejn-ona-luchshe-bahrejna/).

5. Виноградов В.Б., Межидов Д.Д., Успаев Г.И. Религиозные верования в дореволюционной Чечено-Ингушетии. Грозный, 1981.
6. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984.
7. Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009; Она же. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа // Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / под ред. и с предисл. В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. С. 223–315.
8. Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ, 2003.
9. Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях р. Чанты-Аргуна // Известия ЧИНИИ. Т. III, вып. 1. Статьи и материалы по истории народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1963.
10. Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.
11. Батчаев В.М. Балкария в XV – начале XIX в. М.: Институт археологии Кавказа, 2006.
12. Гатагова Л.С. Ислам и политика на Северном Кавказе (XIX – начало XX в.) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010.
13. Валид Али Мохамед Махмуд. Ислам и исламские традиции в духовной и материальной культуре населения средневекового Дербента (сер. VII – сер. XIII в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ростов н/Д., 2009. С. 22.

* * *

Первое знакомство народов Северного Кавказа с исламом относится к VII веку. В 651 г. отряды арабской конницы под командованием военачальника Сулеймана вторглись в Южный Дагестан и через Каспийские ворота прошли на север. Но это вторжение не имело успеха, ни в военном, ни в политическом значении. В 652 г. их предводитель Сулейман погиб севернее Дербента[14]. Хотя арабы не смогли тогда закрепиться в Дагестане, вторжения продолжались в течение 150 лет. Со второй половины VII века арабы стали насаждать ислам на захваченных территориях Дагестана. При этом они прибегали не только к силе оружия, но и к мирным средствам, в частности к налоговой политике.

Такой метод насаждения новой религии арабы применяли почти на всех завоеванных территориях. Те, кто принимал ислам, освобождались от подушной, а иногда и поземельной подати (т. е., от джизьйи и хараджа[15]. Как отмечает Валид Али Мохамед Махмуд, феодальные образования Северо-Восточного Кавказа, расположенные к северу от Дербента, хотя и признававшие власть арабов, но остававшиеся в значительной мере независимыми, выплачивали в VIII–IX вв., видимо, только джизью. Кроме того, арабы развернули миссионерскую деятельность. В результате ислам в Дагестане стал постепенно распространяться все дальше в горные районы. Появление первых мусульманских мечетей также связано с Дагестаном. Самая древняя мечеть «Джума», построенная в Дербенте, относится к VIII веку. Материалы этого города дают основания полагать, что в его социальной структуре и жизни была значительной роль мусульманских священнослужителей и исламских военно-религиозных группировок[16].

В то же время процесс исламизации народов Дагестана растянулся на столетия. Значительная часть населения, особенно в горах, оставалась приверженцами прежних верований вплоть до конца XV века. К примеру, как указывает исследователь религиозных верований народов Дагестана И.А. Макатов, жители села Кубачи и близлежащих аулов приняли ислам лишь в начале XV века, а население Гидатлинского общества только в 1475 году. Но дальше на север Кавказа в это время ислам не продвинулся и успехов не имел. Позже всего ислам утвердился в Западном Дагестане (XV–XVII вв.). В целом, проникновение ислама в Дагестан растянулось на тысячелетие. Примечательно, что эту религию в первую очередь здесь принимали представители правящей верхушки, ставшие активными проводниками новой религии в своих и соседних владениях[17]. Через ислам эффективно укреплялись вассальные отношения, что прослежено и в других регионах мира, где распространена эта религия.

Проникновение ислама на Северный Кавказ шло не только с юга. В нижнем Поволжье располагалась Золотая Орда, в которой с XIII в. стал распространяться ислам. Имеются отдельные сведения о проникновении ислама из Золотой Орды на Северный Кавказ по торговым путям[18]. Но, видимо, это влияние было весьма незначительным и заметных следов не оставило.

В числе племен, входивших в со-

став Золотой Орды и принявших ислам, были и предки нынешних ногайцев. Уже в XVI–XVII вв. ногайцы считались мусульманами. Фактически они были одними из первых народов Северного Кавказа, принявшими ислам, хотя и были длительное время равнодушны к вопросам мусульманской веры. Так, один из путешественников, побывавший на Северном Кавказе в XVII столетии, писал: «Они (ногайцы) магометане, но не соблюдают правил своей религии, не постятся, не собираются на молитву; муллы и тревиджи (мусульманские богословы) не живут между ними, так как не могут привыкнуть к их образу жизни»[19]. На то, что ногайцы и позднее, т. е. в XVIII – середине XIX в., строго не соблюдали нормы ислама говорит то, что в ногайских погребениях этого времени из Восточного Приазовья зафиксированы признаки, не соответствующие канонам мусульманской религии (отсутствие полуразворота на правый бок, положение черепа не по кибле)[20].

Тем не менее, соприкасаясь с другими народами Северного Кавказа, ногайцы не могли не познакомить последних с исламом. В своем историко-этнографическом очерке «Абазины» известный кавказовед Л.И. Лавров отмечал, что взаимоотношения абазин с кубанскими ногайцами, несомненно, содействовали ознакомлению с мусульманской религией, которая постепенно стала все больше проникать в жизнь населения Северо-Западного Кавказа. Ислам суннитского толка проник к абазинам от ногайцев и крымских татар. Первыми воспринимала его знать, а потом остальной народ. Это могло произойти, по мнению Л.И. Лаврова, в течение XVII–XVIII вв.[21] Появление первых мусульман на Северном Кавказе В.А. Кузнецов также относит к периоду Золотой Орды. По мнению В.А. Кузнецова, мусульманская религия значительное распространение получила с XIV века благодаря включению большей части Северного Кавказа в улус Джучи – Золотую Орду[22]. Как считают некоторые исследователи, крупнейшим исламским экономическим и культурным центром Предкавказья в XIV веке стал город Маджар на реке Кума со смешанным тюрко-монгольским и аланским населением. Археологическими раскопками Северо-Кавказской археологической экспедиции на Верхнем Джулате открыты руины двух мусульманских мечетей из трех, в 1771 году засвиде-

14. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984. С. 10.
15. Там же. С. 10.
16. Валид Али Мохамед Махмуд. Указ. соч. С. 25.
17. Великая Н.Н. Исламизация Северного Кавказа (VII–XIX вв.). М., 2009. С. 19.
18. Хан-Магомедов С.О. Дербент. М., 1958. С. 61.
19. Цит. по: Алексеева Е.П. Очерки по экономике и культуре народов Черкесии в XVI–XVII веках. Черкесск, 1957. С. 117.
20. Чхаидзе В.Н. Мусульманские некрополи позднего средневековья – нового времени в Восточном Приазовье // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: Исследования м интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23–28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012. С. 407.
21. Лавров Л.И. Абазины [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://apsnyteka.org/502-lavrov_l_izbrannye_stati.html
22. Кузнецов В.А. Эльхотовские ворота в X–XV веках. Владикавказ, 2003. С. 122.

тельствованных И.А. Гюльденштедтом. О трех минаретах в «Татарской долине» Татартупа писал и И. Бларамберг в 1834 году[23]. Следовательно, можно утверждать, что уже в XIII–XV веках на Северном Кавказе имелись мусульманские общины, с которыми не могли не сталкиваться остальные народы Центрального и Северо-Западного Кавказа, в том числе и осетины.

Третья волна распространения ислама связана с Турцией и Крымским Ханством. В XV в. Османская империя, возвысившаяся на обломках Византии, превратилась в могущественную державу. Турецкий султан был объявлен халифом всех мусульман-суннитов (и был им до 1922 г.). Уже в XV столетии в руки Турции попало Черноморское побережье Грузии и Абхазии. В 1475 году были захвачены генуэзские и венецианские колонии на берегах Черного моря. В руках Турции оказался Крым, хан которого стал вассалом турецкого султана.

В XVI в. османы начали захватывать черноморское побережье, заселенное адыгскими племенами. Постепенно им удалось укрепиться на протяжении всей береговой линии. Главной целью турок было продвижение к Каспию, захват Астрахани и Дербентского прохода. Для решения этих задач они стали привлекать крымских ханов, чьи набеги на Кабарду и другие районы Северного Кавказа становились все более частыми. В захваченных районах турки и крымские ханы для закрепления своего влияния старались насадить ислам. По утверждению А.В. Авксентьева, турецкое проникновение в приморские районы Северного Кавказа относится к концу XV, а в глубинные – к началу XVI столетия. Именно в то время, в середине XVI века, началась исламизация народов Северного Кавказа, адыгских и абазинских племен. И активными проповедниками этой политики в XVI–XVII вв. здесь были крымские ханы[24].

Но и среди адыгских племен процесс исламизации проходил в зависимости от политической обстановки. Центром распространения мусульманства была Анапа, до 1829 года находившаяся у Османской империи[25]. Поэтому адыгские общества, жившие ближе к побережью, раньше попали под влияние ислама и турецкого духовенства. Так, по свидетельству путешественников, посещавших в то время Северо-Западный Кавказ, к середине XVI в. ислам укрепился только среди адыгского племени жанеевцев, а проживавшие к востоку от них до самой Кабарды черкесские и абазинские племена были язычниками. Турецкий путешественник Эвлия Челеби, побывавший в этих краях в 1641 г., писал, что ислам медленно проникает к абазинам, черкесам и кабардинцам. Он отмечал, что черкесы-темиргоевцы, населявшие бассейн реки Лабы, были в то время лишь частично мусульманами. Абазины племени Атеми тоже не стали еще мусульманами, а их сородичи племени Бебирдкач (бибердуковцы) были ненадежными мусульманами[26].

Хотя в адыгские племена ислам начал усиленно проникать с XVI столетия, но среди нынешних адыгейцев, кабардинцев и черкесов он укоренился окончательно только в конце XVIII столетия под влиянием турецкой экспансии, а кое-где даже к началу XIX в. Комендант крепости Святого Креста в апреле 1732 г. сообщал в Колле-

гию иностранных дел в Санкт-Петербург о том, что кабардинские владельцы и уздени придерживаются ислама, а крестьяне «некоторые содержат веру и закон христианский несовершенно, и в некоторых деревнях есть благочестивые церкви, токмо уже оставлены пусты, которые и посыланные от меня за разными делами в Кабарде офицеры и дворяне довольно видели»[27]. Побывавший в 70-х гг. XVIII в. в Кабарде акад. И.А. Гюльденштедт, подтвердив наличие здесь христианских объектов (церквей, надмогильных крестов и пр.), указывал: «Сегодня большая часть знати – магометане, но не имеют ни священнослужителей, ни мечетей, ни школ, и являются невежественными. Народ живет без религии»[28], т. е., как заметил В.Х. Кажаров, не придерживается монотеизма. Это исследователь указывал, что кабардинские князья и дворяне, приняв ислам, усвоили, главным образом, его внешнюю, ритуальную сторону. Анализируя причины поверхностного восприятия этой религии адыгами, В.Х. Кажаров полагал, что даже у придерживавшихся ислама благородного сословия в иерархии ценностей доминировала воинская слава, являвшаяся эквивалентом бессмертия; следование суровым идеалам уэркъ хабзэ (кодексу дворянской чести) являлось своего рода аналогом религиозного подвижничества. Рыцарские идеалы в определенной степени заменяли религиозные ценности, восполняя их отсутствие или слабую выраженность[29]. Впоследствии же, как считал В.Х. Кажаров, происходит органический сплав ислама и традиционной рыцарской культуры[30]. Пожалуй, одним из наиболее ярких проявлений такого синтеза являются адыгские песни – гъыбзе, в которых душа убитого рыцаря, погибшего в бою с «неверными», т.е. шагида («Лабэдэсэм гъыбзе»), попадает в рай (мусульманский – дженнет) который отождествляется, что весьма примечательно, с чертогами верховного языческого бога Тха (Тхашхуо) (а не Аллаха!)[31].

В то же время, кабардинские верхи, желая сохранять все нити власти над народом в своих руках, не шли на всестороннее выполнение норм шариата, опасаясь привлекательности уравнительных идей ис-

23. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения 19.10.15).
24. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984. С. 31.
25. Там же. С. 31.
26. Ислам на Северном Кавказе: история и современность /Под ред. И. Текушева и К. Шевченко. Прага, 2011. С. 66.
27. Цит. по: Кажаров В.Х. Избранные труды по истории и этнографии адыгов. Нальчик: Печатный двор, 2014. С. 594–595.
28. Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 235.
29. Подробнее см.: Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 596–597.
30. Там же. С. 629.
31. Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 630.
32. Используя этот термин, мы понимаем всю его условность, поскольку К.Ф. Сталь, оставивший весьма компетентный труд по этнографии черкесов, писал: «Все крестьяне имеют оружие и владеют им, так же, как и дворяне» (Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ: племена, нравы, язык. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 132). Общество, в котором народ (имеются ввиду, разумеется, мужчины) поголовно вооружен, строго говоря, не крестьянское, а скорее, близкое к «военной демократии».

лама среди крестьянства[32]. «С другой стороны, – отмечал В.Х. Кажаров – принадлежность к исламу, парадоксальным образом противопоставляла знать черни (которая, не будучи еще фактически исламизированной в XVIII в. бежала от своих владельцев на российскую сторону и принимала крещение (см. выше. – *Авт.*), являлась между ними дополнительным дифференциальным признаком в сфере культуры, что объективно поддерживало существующий социальный порядок в прежнем виде»[33].

В 1 томе «Истории народов Северного Кавказа», подытожившей результаты отечественного изучения региона, достигнутые к концу 1980-х гг., указывалось, что к концу XVIII в. народы Северного Кавказа, за исключением части осетин, считались мусульманами, но при этом продолжали исполнять языческие обряды и почитать различные божества; не случайно, что многие западноевропейские путешественники того времени не могли понять, какую религию исповедует местное население[34]. Что же касается 2 тома указанного труда, то в нем религиозные верования северокавказцев, в т.ч. динамика и особенности их исламизации, не получили даже такого скромного освещения, как в томе 1. Намного более содержательно в этом смысле выглядит обобщающий труд, вышедший в 2010 г., где религиозным верованиям народов Северного Кавказа, в том числе, исламу, посвящен емкий, пространный и разноплановый очерк[35]. Впрочем, и он не охватил всего многообразия имеющейся конкретной исторической фактуры, которая крайне важна для понимания большого своеобразия ислама у западноадыгских племен, которое не могло не отразиться на истинной сущности процессов, шедших в этой части Северного Кавказа в период «Кавказской войны». На этот счет существует ряд наблюдений современников, прежде всего, иностранных и российских авторов, побывавших на Северном Кавказе, на которых следует остановиться подробнее. Именно о ней мы бы хотели напомнить в ракурсе констатации большого своеобразия ислама у западноадыгских племен, которое не могло не отразиться на истинной сущности тех процессов, которые шли в этой части Северного Кавказа в период «Кавказской войны». На этот счет существует ряд наблюдений современников, прежде всего, российских и иностранных авторов, побывавших на Северном Кавказе. Вот, например, свидетельство Э. Спенсера: «Доктрина Магомета…так и не пустила глубоких корней среди этого народа; хотя несколько племен побережья исповедуют эту веру, она настолько смешана с христианством, что почти образует отдельную религию»[36]. Его соотечественник Дж. Лонгворт, также действовавший среди западных адыгов с «деликатной» миссией, не менее скептичен в отношении степени исламизации местных этносов: «ислам, хотя и исповедуется всеми, но все же в своих предписаниях и церемониях слабо внедрен здесь; преобладающая часть народа в Шапсугии и Натуквиче (Натухае. – *Авт.*) не обрезана, и многие языческие обряды во многих частях этого побережья только несколько изменены… Ислам, одобренный и практикуемый их *вождями и эфендиями* (курсив наш. – *Авт.*) почитается, но язычество, из-за его ассоци-

аций с их обычаями, привычками и чувствами, намного более популярно»[37]. С другой стороны, российский автор И. Бларамберг, чья работа получила высокую оценку императора Николая I... и была засекречена, писал, что у «черкесских племен существуют: магометанская религия, которая является господствующей; некоторые обряды христианской религии, обряды культа Зороастры и, наконец, языческие обычаи». Но примечательно не только это заключение. Знакомство с суммой сведений, собранных И. Бларамбергом, о западных адыгах, демонстрирует очень показательную картину соотношения религиозных элементов в их духовных представлениях.

Погребальный обряд их был весьма близок мусульманскому (покойника, завернутого в белую ткань, хоронят без гроба, лицом к Мекке, при этом мулла зачитывает отрывки из Корана; над могилами состоятельных людей ставятся стелы, а также сооружаются, как можно понимать, небольшие мавзолеи[38], подобные описанным И.А. Гюльденштедтом и П-С. Палласом, и находившиеся у Маджар[39], но при этом содержит и явные местные элементы: «мертвого кладут на своеобразный помост, и целую неделю отмечают это событие: те, кто в эти дни окружает помост, складывают к его основанию головы быков, баранов и коз, которых приносят в жертву богу Шибле (одному из основных божеств адыгского пантеона, богу молнии. – *Авт.*)», а сама могила затем перекрывается ветвями и камнями[40]. Этим автором фиксируется языческий пантеон богов с включением в него отдельных персонажей, которые имеют явные христианские корни (Мерисса или Мереим, считающаяся матерью Бога). Иными словами, налицо явный синкретизм адыгских верований в 1830-е гг. (ибо все перечисленные свидетельства относятся к этому времени), имеющий немного общего с ортодоксальным исламом, для которого характерен последовательный и жесткий монотеизм, вера в Единого Бога (таухид). В самом конце 1850-х гг. вышла работа российского автора Н.И. Карлгофа, в которой отмечается, что «черкесы и убыхи считаются мусульманами, но настоящие мусульмане составляют незначительную часть народонаселения – это преимущественно люди, находящиеся в сношения с терками по торговым де-

33. Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 597–598.
34. История народов Северного Кавказа. Т. 1. М., 1988. С. 495–496.
35. Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / под ред. и с предисл. В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. 318 с.
36. Спенсер Э. Путешествия в Черкесию. [Электронный ресурс] URL: (дата обращения: 14.09.15).
37. Лонгворт Дж. Год среди черкесов. Нальчик: Эль-Фа, 2002. С. 174–175.
38. «Строятся также небольшие сводчатые часовни, покрытые плитками или черепицей».
39. Гюльденштедт И.А. Путешествие по России и Кавказским горам // Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков / сост. В. Аталиков. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 245; Паллас П-С. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793–1794 года // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков / сост. В. Аталиков. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2010. Вып. III. С. 252–252.
40. Бларамберг Иоганн. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/b/blaramberg_i_f/text_1833_opisanie_kavkaza.shtml (дата обращения 19.10.15).

лам и семейным связям; в большей же части народа, особенно в низших сословиях, религиозные верования состоят из смеси остатков христианства и язычества с малым преобладанием исламизма»[41]. К шариату же «прибегают черкесы только в маловажных делах»[42]. В «Очерках истории Адыгеи» приводятся слова свидетеля чуть более позднего времени – 60-х годов XIX века, отражающие тогдашнее состояние религиозных верований населения: «У нас одни муллы и кадии мусульмане, но они из Турции или из ногайцев; только два человека из тысячи нас читают Коран»[43]. Это говорит о столь же поверхностной исламизации адыгов и спустя почти полтора десятилетия, или несколько более, хотя за это время «Кавказская война» вошла в свою кульминационную фазу, а среди западноадыгских племен в этот отрезок времени действовал такой видный «исламизатор», как наиб Шамиля Мухаммед-Амин. Однако его деятельность, судя по рукописи глубоко верующего мусульманина Зачерия Брантова, встречала отпор некоторых групп адыгов, опасавшихся деятельности шариатского суда[44]. И это не случайно. Абадзехи (и, как мы увидим ниже, не только они) не любили суда по шариату, который был намного строже, чем суд по адату. Адыгский историко-героический фольклор доносит до нас отрицательное отношение народа к исламским порядкам, вводимым наибом: «Наказ наиба – / Вынужденная клятва. / Кто заставит нас дать ее. / Для того пусть будет несчастьем. / Знамя наиба – / Плеть муртазыка. / Принуди – заставь поклясться. / В воду сбрось. / Сбрось – в воде утопи»[45]. Одна из главных причин неудачи реформ Мухаммеда Амина была объяснена польским авантюристом Т. Лапинским: «Мусульманский фанатизм, который естественно, влечет за собой тиранию, должен был, однако, натолкнуться на упорное сопротивление народа, который привык рассматривать личную свободу как высшее благо»[46]. Более того, тот же Лапинский, воевавший на стороне адыгов, приводит яркие примеры того, что адыги, после очередного занятия шапсугами и убыхами развалин российских черноморских прибрежных укреплений, т.е. после возникновения иллюзии окончательной победы, была в несколько дней уничтожена вся насажденная имамом административная система – мехкеме были сожжены, начальники изгнаны, кадии и муртазики должны были должны разойтись по домам, мечети были сожжены и восстановлены старые кресты![47] Поскольку то, ради чего адыги терпели все эти нововведения, было, как будто бы, устранено, то не нужно было более терпеть и установленный ранее теократический и управленческий (что в исламе тесно взаимосвязано) аппарат.

Впрочем, несколько вразрез со всеми указанными суждениями звучит мысль барона К.Ф. Сталя: «Мюридизм, постепенно проникающий в понятия народа, еще более укоренил шариат между абадзехами». Правда, тут же он пишет, что в 1841 г. народные суды (мехкеме) были учреждены в пяти абадзехских обществах, а остальные общества, преимущественно нагорных абадзехов, «отказались от этого, сохранивши суд по адату»[48]. Данное отрицательное отношение к внедрению ис-

лама и мюридизма среди адыгов констатируют ныне как российские (М.Г. Хафизова), так и зарубежные (Хаджоко Шаукат Муфти) авторы. Последний отмечает, что, несмотря на признание черкесами господства наиба Шамиля, Мухаммеда Амина, те или иные этнические группы адыгов, например, убыхи, не приняли ни Коран, ни его заповеди, не подпав под влияние духа религиозного фанатизма, насаждавшегося наибом. Быстрое насаждение новой религии и грубое навязывание начатков государственности приводило к тому, что «убыхи и шапсуги часто поджигали мечети, суды, и другие общественные здания»[49].

Нельзя не согласиться с теми исследователями, которые пришли к выводу, что ислам для горцев (уточним, особенно Западного Кавказа), причем особо подчеркнем – ислам, далекий от Корана, т. е. практически ***ересь***, был лишь идеологически обоснованием прежней независимости[50]. В 1830-е гг. на Западном Кавказе военные действия приобрели у некоторых племен название «гъзэоте зау» (газаватская война)[51]. Но как могли те, кто, по сути, оставаясь язычниками и находясь в состоянии джахилийи[52], осуществлять священную войну?[53]. Ведь в Коране прямо сказано: «И не призывайте вместе с Аллахом другого бога. Нет божества, кроме Него!» (К.: 29: 88: 88). Идейная природа такого, с позволения сказать, газавата, крайне сомнительна. Ведшие его люди были, в лучшем случае, этакими «политическими мусульманами». Данная ситуация побуждает вспомнить то, что оригинальный исследователь мюридизма, чеченский историк С.Ц. Умаров называл его **патриархальной ересью** в исламе[54].

Как ни парадоксально это прозвучит, но именно слабая исламизация адыгов была, как мы считаем, **одной из основных причин мухаджирства.** Ибо тот же К.Ф. Сталь прозорливо писал: «Можно утвердительно сказать, что мюридизм, уничтожая у гор-

41. Карлгоф Н.И. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих Северо-Восточный берег Черного моря. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 17.
42. Там же. С. 13.
43. Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. С. 281.
44. Матвеев О.В. Кавказская война: от фронтира к фронтиру. Историко-антропологические очерки. Краснодар: Эдви, 2015. С. 109.
45. Цит. по: там же. С. 112.
46. Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 616.
47. Матвеев О.В. Указ соч. С. 127.
48. Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказ: племена, язык, нравы. Нальчик: Полиграфсервис и Т, 2011. С. 97.
49. Хаджоко Шаукат Муфти. Герои и императоры в черкесской истории. Нальчик: Эль-Фа, 1994. С. 189–190.
50. Матвеев О.В. Указ соч. С. 127.
51. Там же. С. 73.
54. Ал-Джāхилийа (араб. время неведения) – термин обозначает время язычества, состояние неведения, в котором пребывали жители Аравии и других районов до прихода ислама (Ньюби Г. Краткая энциклопедии ислама. М.: ФАИР-Пресс, 2007. С. 86–87).
53. Не имея возможности говорить здесь об этом подробно, отсылаем читателя к нашим разработкам относительно сути ведения джихада и газавата (Дударев С.Л. Об особенностях раннего этапа исламского джихада времен Крестовых походов (1099–1174) // Теодицея. Альманах. №1. Пятигорск: ПГЛУ, 2010. С. 10–16).
54. Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1985. С. 23–24.

цев хищничество, междоусобные войны, уничтожая частную зависимость горских обществ и подчиняя оную верховной власти, со временем облегчает нам усмирение гор»[55]. О выдающемся значении мюридизма в учреждении имамата Шамиля, как государственного образования, писал и Р.А. Фадеев[56]. Попытки организовать государственность, а значит, и заложить фундамент более стабильного, устойчивого, общества, которое не стало бы решать свои судьбоносные проблемы только с помощью переселения в другие страны, потерпели у адыгов неудачу[57]. Они остались приверженцами старинной патриархальной свободы: междоусобиц, баранты, кровной мести и т. п., что было несовместимо с государственными порядками как России, так и имамата Шамиля.

В Осетию ислам распространился из соседней Кабарды в XVII-XVIII вв. Впрочем, еще в первой трети XIX в. у осетин еще существовал хорошо известный и у других народов языческо-христианский вариант верований: «Религия осетин – одна и та же у всех родов – отмечал И. Бларамберг – это странная смесь христианства и старых суеверий, поскольку ни у кого не вызывает сомнений, что в прежние времена они исповедовали греко-христианскую веру»)[58]. Тем не менее, другие источники (XVIII и начала XIX в.) отмечают ситуацию, которую мы уже видели в Кабарде – ислам в Осетии также принимали, прежде всего, местные верхи, находившиеся в вассальной зависимости от кабардинских князей, которым постепенно начинали следовать представители простого народа. Исламизация усилилась в Осетии в первой половине XIX в. в связи с попытками Шамиля привлечь осетин на свою сторону[59].

Проникновение ислама в Чечню также растянулось на несколько столетий и пало в основном на XVI – первую половину XIX в. В целом, исламизация Чечни шла с востока на запад и с севера на юг. То есть, плоскостные районы приняли ислам раньше горных, и восточные районы, ближе расположенные к Дагестану, который был важнейшим очагом исламизации, испытали влияние новой религии раньше западных. В горах еще долгое время сохранялись традиционные языческо-христианские верования[60]. Их влияние прослеживается на раннемусульманских памятниках в наличии на надмогильных стела-чуртах (датируемых вплоть до XVII–XVIII вв.) «языческой» символики (солярные знаки, антропоморфные изображения, рисунки предметов быта и т. п.) (Пхакоч, Болохай, Пожах, Нижний Кей, Нижние Оьшни и др.), соединении в погребальном обряде некоторых захоронений как местных домусульманских черт (оформление камнем), так и деталей христианского (вытянутое на спине положение покойного, головой на запад, со скрещенными на груди руками), а также исламского (наличие подбоя, положение покойного у южной стенки могилы и т. д.) происхождения[61].

Наиболее ярким архитектурным памятником горной Чечни, соединявшим черты ислама и местных традиций, является мечеть у сел. Эткала, выполненная в целом в традициях мусульманской архитектуры. Но её минарет выложен в виде миниатюрной вайнахской боевой башни, которые были типичны для местной архитекту-

ры в позднем средневековье. Посредством этого приема архитектор явно стремился расположить к новой вере население Чечни[62]. На выстраиваемую таким образом тесную связь новой религии с традиционным общественным бытом указывает мечеть в селении Макажой. Устроенная прямо в горской жилой башне (гІала), она, в частности, имела в южной части «самодеятельный» михрабный выступ, позднее переделанный в камин (!). Перестройка башни в мечеть произошла, судя по сохранившейся дате на плите, в 1240 г.х., т. е. в 1824–1825 гг.[63].

В 1844 г. М.Я. Ольшевский писал: «Все образование чеченца заключается в изустном затвержении текстов Корана, однако и таких людей между чеченцами немного, даже муллы не твердо знают Коран и толкуют его тексты вкривь и вкось чаще же всего по своему усмотрению или в свою пользу»[64]. Однако поверхностность постижения глубинных основ мусульманского вероучения не помешала в то время чеченцам, ингушам, народам Дагестана и другим народам принять его внешнюю сторону и наиболее расхожие догматы, а также отказаться, в принципе, от политеистических верований (при наличии их пережитков). Впрочем, некоторые исследователи придерживаются на этот счет весьма определенной позиции: они считают, что внедрение новой конфессиональной системы в чеченскую среду не отрицало существования обычного права, традиционных народных праздников, связанных с основными хозяйственными циклами и датами календаря, фольклором, а привело к формированию народного (этнизированного) ислама (см. выше и выводы С.Ц. Умарова)[65].

Утверждению синтезированной веры противились сторонники «чистого» ислама. Они действовали в рамках т.н. шариатского движения[66]. Первоначально главным лозунгом движения было утверждение среди горцев норм шариата и приведение местных адатов в соответствие с требованиями ислама (постановления о переходе от адата к мусульманскому праву

55. Сталь К.Ф. Указ. соч. С. 83.
56. Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М.: Эксмо, 2003. С. 53.
57. Матвеев О.В. Указ соч. С. 117–139.
58. Бларамберг Иоганн. Указ. соч.
59. Великая Н.Н. Исламизация Северного Кавказа. С. 27–28.
60. Там же. С. 21–22.
61. Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях р. Чанты-Аргуна // Известия ЧИНИИ. Т. III, вып.1. Статьи и материалы по истории народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1963. С. 136–138; Исаев С.Х. Надмогильные камни (чурты) с петроглифами из горной Чечни // Е.И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы международной научной конференции. Москва, 21–25 апреля 2014 г. М.: ИА РАН, 2014. С. 353–355.
62. Виноградов В.Б. Так это было. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1971. С. 19.
63. Марковин В.И. Архитектурные памятники чеченского исторического общества Чаберлой // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 111.
64. Ольшевский М.Я. Записки. 1844 и другие годы // Осада Кавказа. Воспоминания участников Кавказской войны XIX века. СПб., 2000. С. 297.
65. Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура (на примере Чечни первой половины XIX в.) // Кавказский сборник. №1 (33). М., 2004. С. 131.
66. Подробнее см.: Великая Н.Н. Очерк Х. Религиозные верования народов Северного Кавказа. С. 291–293.

выносили сельские сходы). Поэтому его и называют шариатским. Оно постепенно распространялось в регионе с юго-востока (из Ширвана и Дагестана) на северо-запад[67]. Новый виток исламизации региона был неизбежен. Зарубежные проповедники в разных частях региона воочию могли наблюдать колоссальную разницу в обычаях и обрядах населения «старых» исламских государств и северокавказских «неофитов», среди которых сохранялась масса обычаев и обрядов, противоречащих исламским правовым, этическим и прочим нормам. Вопрос заключался в том, в какие формы выльется исламское обновление. Долго у шариатского движения не было политического центра, общих руководителей и единой программы действий. Наряду с неисламскими обычаями предметом критики идеологов шариатского движения, среди которых были известные дагестанские ученые и правоведы XVШ в., например, Мухаммед Кудутлинский и Давуд Усишинский, были закрепленные адатом привилегии горской знати. Борьба со знатью привлекла на их сторону сельских общинников. Вводя в кодексы местного обычного права нормы шариата, общины изгоняли представителей местной знати, объявляя их вне закона. Шариатское движение получило мощную подпитку со стороны суфизма, который был широко распространен на Северо-Восточном Кавказе уже в раннем средневековье. Сюда проникают новые ответвления братств (иногда их называют орденами), принадлежавшие к обновленческому течению в суфизме. Реформированные и усиленные в XVIII в., они развернули активную миссионерскую деятельность. Укрепление российского политического и военного присутствия в регионе в последней трети XVIII в. привело к появлению антироссийских настроений у части местной элиты. В ней завоевывает популярность идея войны за веру и освобождения северокавказских мусульман из-под власти России. К концу XVIII в. движение за очищение и торжество ислама в регионе перекинулось на Центральный, а затем и на Северо-Западный Кавказ. Во главе его также встали склонявшиеся к суфизму отдельные представители местной мусульманской духовной элиты, известные антироссийскими и проосманскими настроениями. В конце XVIII в. в Чечне произошло восстание под руководством шейха Мансура. Именно с него, человека, который явился предшественником имамов Дагестана XIX в., как ни удивительно, началась политизация ислама. Ведь именно дагестанское духовенство, богословы были наиболее искушенными в делах мусульманской веры. Но первым вызов российскому присутствию на Северном Кавказе бросил именно Мансур, который был тем лидером, который сделал первый шаг в отношении т.н. «горской реформации». Можно сказать, что Мансур, будучи учеником дагестанских улемов, превзошел своих учителей. В наши задачи не входит рассмотрение движения шейха Мансура, тем более что по данной теме совсем недавно вышла монография видного историка-кавказоведа В.В. Дегоева[68]. Однако нельзя не указать на то, что Мансур, призывавший отказаться от грабежей, междоусобиц и вредных привычек, выступил как борец со всеми теми

пороками прежней родоплеменной «языческой» жизни с ее традициями «военной демократии», чем весьма напоминал начало деятельности пророка ислама Мухаммада. В Мансуре быстро увидели божьего избранника, едва ли не того самого тайного имама, который ушел в гайбу (аль-Гайб. – *араб.*), т.е. в скрытое существование. Знаменательно и то, что прежде чем идти в русские пределы, он намеревался обратить в новую веру соседних карабулаков и ингушей (это родственные чеченцам вайнахские народы), которые в конце XVIII в. еще во многом были «язычниками». Деятельность шейха Мансура привела к укоренению в сознании народов Северного Кавказа ислама не только как религии, но и как инструмента борьбы против усиления России в регионе[69]. Вот как первый чеченский историк Умалат Лаудаев описывал процесс исламизации своих сородичей: «Коран вселяет в них непримиримую вражду к иноверцам: соплеменные галгаи (ингуши. – *Авт.*), оставшиеся в язычестве... делаются их религиозными врагами. До того дружественные, русские и чеченцы начинают неприязненные друг против друга действия»[70]. Но движение Мансура потерпело поражение и окончательную исламизацию вайнахов пришлось отложить до «лучших времен».

Признаки «внутренней исламизации» у горцев можно наблюдать у кабардинцев, движение которых против укрепления российского присутствия еще в конце 70-х гг. XVIII в. также начинало принимать религиозную оболочку. Об этом говорят тексты эпитафий на надгробиях воинам, погибшим в сражениях 1779 г., в которых указывалось, что они шагиды (шахиды). Почти через 20 лет Кабарду охватывает названное выше «шариатское движение», возглавленное Адиль-Гиреем Атажукиным. В.Х. Кажаров склонен трактовать его, как первый и самый большой всплеск религиозного фундаментализма в истории адыгов, как ренессанс ислама, по сути, ту же «горскую реформацию», стремление познать не только обрядовую, но уже и доктринальную сторону ислама. При этом, участники «шариатского движения», что крайне интересно и примечательно, находились, судя по донесению г.-л. Кнорринга императору, под определенным влиянием идей Французской революции[71]. Указанное движение окончилось неудачей не только в связи с явным превосходством военных сил Российской империи в лице войск Отдельного Кавказского корпуса под командованием А.П. Ермолова. В Кабарде имело место неполное утверждение шариата в связи с сохранением крепостного права и прежней со-

67. Там же. С. 95–96.
68. Дегоев В.В. Непостижимая Чечня: Шейх Мансур и его время (XVIII век). М., 2013. 256 с.
69. Деркач А.Ю., Манаков П.В. Влияние исламского фактора на развитие российско-кабардинских взаимоотношений в контексте проблем и перспектив интеграции Северного Кавказа в российскую государственно-правовую систему в конце XVIII – начале XIX в. // Российская государственность в судьбах народов Кавказа – VII. Материалы научно-практической конференции. Пятигорск, 12–13 декабря 2014 г. Пятигорск: ПГЛУ, 2014. С. 71.
70. Лаудаев У. Чеченское племя // Чечня и чеченцы. Элиста: Санан, 1990. С. 89.
71. Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 601–603.

циальной иерархии. В.Х. Кажаров, в принципе, прав в том, что движение Шамиля достигло больших успехов там, где феодальная иерархия была более слабой или вовсе отсутствовала[72]. Но не будем забывать о том, о чем еще в 1860 г. писал Р.А. Фадеев: «Мы имели теперь дело не с обществами, ничем не связанными между собою, сопротивлявшимися или покорявшимися отдельно, но с государством... покорствующим перед властью, облеченною в непогрешимость»[73]. Победив феодалов, истребив их при этом, там, где они были, Шамиль создал государственную организацию и новую социальную иерархию, которая стала, по сути, феодальной, в основе которой, говоря современным языком, находился исламский модернизационный проект[74].

Однако даже имаму Шамилю с созданной им структурой достаточно сильного феодально-теократического государства не удалось заставить чеченцев безоговорочно принять навязываемый извне шариатский канон. Недаром Шамиль говорил: «Скорее горец откажется от ислама, чем от своего обычая, хотя бы это был обычай ходить без рубахи»[75]. Против жителей Чечни и Дагестана, не желавших принимать шариат, предпринимались жестокие репрессии. Во время «Кавказской войны» жители одного из чеченских обществ, Чеберлоя, по словам официального летописца жизни Шамиля Мухаммеда Тахира ал-Карахи, прислали в 1843 г. сказать имаму, что «данный им шариат улетел от них куда-то в небытие». Получив предупреждение, чеченцы вновь прислали имаму ответ, звучавший издевательски: «Приди и возьми от нас свой шариат. Мы его положили в кожаный мешочек и крепко зашнуровали». Шамиль, разумеется, жестоко наказал «вероотступников», лично убив при этом 15 человек. Дома «мунафиков» были разрушены, имущество отобрано[76]. Очень сурово действовал имам и по отношению к ряду дагестанских аулов[77]. Однако исламизация, в итоге, оказывала все большее воздействие на горцев. Даже после падения имамата результаты деятельности такого выдающегося деятеля, каким был Шамиль, не пропали даром и, фактически, помогли российским властям ор-

72. Там же. С. 612.
73. Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. М.: Эксмо, 2003. С. 55.
74. Клычников Ю.Ю. О некоторых дискуссионных проблемах северокавказской истории глазами исследователей научно-педагогической Школы В.Б. Виноградова // Российский Северный Кавказ: проблемы социально-политического развития и исторического выбора. Материалы 18 семинара Кавказоведческой Школы В.Б. Виноградова. Армавир; Ставрополь: Дизайн-студия Б, 2013. С. 5–9.
75. Дневник полковника Руновского, состоявшего приставом при Шамиле во время пребывания его въ гор. Калуге, с 1859 по 1862 год // АКАК. Т. XII. Тифлис, 1904. С. 1465.
76. Великая Н. Н., Виноградов В. Б. Лозунг чистоты ислама и народная культура. С. 130.
77. Мухаммед Тахир. Три имама. Махачкала, 1990. С. 69–70.
78. Карпов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. Спб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 375.
79. Там же. Частью этой культуры является и декорировка стен саклей в некоторых горных дагестанских аулах (Кубачи) домусульманскими зооморфными рельефами, наличие которых было предосудительно с точки зрения исламской ортодоксии, но вполне соответствовало бытовой практике мусульманской культуры, причем не только в Дагестане, но и на Ближнем Востоке (Доде З.В. Кубачинские рельефы. Новые взгляд на древние камни //

ганизовать новую для горцев систему власти, поскольку, все же, внесли в горские общества определенные привычки восприятия централизаторских действий верховных властей.

Не лучше с чистотой ислама дело первоначально обстояло и в Дагестане. Специалисты отмечают, что в Южном Дагестане в XVII–XVIII вв., а в северо-западной части его и позднее, в XVIII – начале XIX в. на мусульманских надмогильных памятниках в массовом порядке стали появляться рисунки, очень похожие на первобытные и раннесредневековые писаницы. «Это были фигуры мужчин и животных с гипертрофированными изображениями фаллоса.., а сами намогильные стелы могли иметь антропомофорный вид»[78]. При этом подобные вещи нисколько не шокировали народное мусульманское сознание, как нечто чуждое, напротив «в горах к указанному времени сложилась своеобразная мусульманская культура с символикой, основанной на традициях языческого и христианского искусства[79]. Кроме того, известны случаи, когда в минареты мечетей некоторых дагестанских селений (Хоредж, Рича) были вмонтированы высеченные из камня головы и целые скульптурные изображения зверей (волка, лисицы, собаки, льва). В Аварии и Лакии элементом декоративного оформления мечети является женская грудь, вмонтированная в наружные стены. Иногда в михрабы мечетей вставлялись почитаемые с древних времен белые камни, олицетворявшие местное божество цIа́лу. Воители ислама выбрасывали их, но некоторые цIа́лу сохранились до 1930-х гг.[80]

Нечто подобное выше было отмечено по отношению к культуре Чечни раннемусульманского периода[81]. Словом, Ю.Ю. Карпов верно замечает в этой связи: «Так что имамам было основание вменять в вину землякам не только употребление вина и табака, не только бравурные пляски и веселые песни, но и другие серьезные прегрешения»[82]. Характерно обращение Магомеда Ярагинского, провозвестника северокавказского мюридизма, к землякам: «О люди! Вы не мусульмане, ни христиане, ни язычники...»[83] Еще к более позднему периоду относится распространение ислама среди ингушей и карачаев-

---

Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. X. М.: Памятники исторической мысли, 2010. С. 81, рис. 43; Лекции по истории средневекового Востока / под ред. С.Л. Дударева. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С. 58–60).

80. Карпов Ю.Ю. Указ. соч. С. 100–101.
81. Наиболее впечатляет надмогильная стела (чурт) из местности Пхакоч (рядом с селением Итум-Кале) (рис.12), несущая на себе, вместе с образцом арабской графики (надпись «Мухаммад»), «языческие» петроглифы (солярные знаки, в т.ч. крест, вписанный в ромб, изображения лука, заряженного стрелой), один из которых представляет собой иттифаллическую фигуру мужчины (Исламов А.А. К вопросу о средневековых погребальных сооружениях в верховьях реки Чанты-Аргуна. С. 137, рис. 4). Как метко написал по этому поводу много лет назад В.Б. Виноградов, «невероятная вещь для правоверного мусульманина!» (Виноградов В.Б. Так это было. С. 18–19). Недавно в научный оборот была введена еще одна стела с подобными же изображениями, в том числе, иттифаллическим, из местности Нижние Оьшни во все тех же верховьях р. Чанты-Аргуна (Исаев С.Х. Указ. соч. С. 354–355).
82. Карпова Ю.Ю. Указ. соч. С. 375.
83. Там же. С. 379.

цев. У ингушей особой устойчивостью отличались языческо-христианские верования, которые отмечались в начале XIX в. и прослеживались еще в конце XIX в.[84] Последний ингушский аул Гвилеты принял ислам в 1861 г. Тем не менее, посещение ингушским населением языческих святилищ возобновилось после депортации в конце 1950-х гг. и продолжалось до середины 1970-х гг.[85] Пережитки доисламских духовно-религиозных традиций встречались в Ингушетии до второй половины XX в.[86]

Еще к более позднему периоду относится распространение ислама среди карачаевцев. Ислам и мусульманское духовенство не успели пустить глубоких корней в Карачае до второй половины XIX столетия[87].

В отношении ситуации в Балкарии следует сказать, что по свидетельству специалистов, до XV ислама здесь не было[88]. Как уже отмечалось выше, простой люд здесь сохранял приверженность к языческо-христианскому синкретизму. Феодалы значительно раньше приняли ислам, для них он, по мнению В.М. Батчаева, был как бы сословной религией[89].

Добавим – через нее, как и в ряде стран ислама, устанавливался вассалитет (от кабардинских князей). Исламизация социальной верхушки началась в конце XVII – начале XVIII столетия (по материалам некрополя Фардык в Верхнем Чегеме, первые захоронения таубиев по мусульманскому обряду относятся ко времени не позднее второй половины XVII в.). На исповедание местной знатью ислама указывали как грузинские, так и российские авторы (царевич Вахушти, С.М. Броневский). Массовое же обращение балкарцев в ислам приходится на период с 40-х гг. XVIII в. до 20-х гг. XIX столетия.

С середины XVIII в. начинается приобщение к исламу всех категорий населения и решительная борьба с проявлениями язычества и христианства. При этом известны случаи социального поощрения тех, кто принимал ислам: их статус считался наравне со старшинским[90]. Местные феодалы пытались превратить эту религию в орудие своего классового господства[91].

Более того, шариат в Балкарии, лояльной российским властям, вводился с их согласия. На фоне растущей исламизации, судьбы местного христианства были печальными. Уступки властей привели к тому, что, как констатирует В.М. Батчаев, «строительство мечетей и подготовка «национальных кадров» мусульманского духовенства сопровождались раз-

84. Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа. С. 25.
85. Там же. С. 25–26.
86. В августе 1970 г. С.Л. Дударев и Х.М. Мамаев при обследовании средневекового ингушского склепа в с. Оздик (горная Ассиновская котловина) натолкнулись на погребение человека, на котором были надеты современные резиновые галоши. Скорее всего, что это было захоронение нашего современника, погребенного в родовом склепе. Ношение такой обуви было очень распространено в советское время в чечено-ингушских селах.
87. Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Вып. 4. Серия историческая. Ставрополь, 1964. С. 81.
88. Батчаев В.М. Балкария в XV – начале XIX в. М.: Институт археологии Кавказа, 2006. С. 168.

нузданной антихристианской вакханалией: сжигалась богослужебная литература, на кладбищах демонтировались надгробные кресты, средневековые церквушки либо разрушались, либо превращались в хозяйственные помещения... по иронии судьбы это произошло именно тогда, когда впервые за всю свою историю Балкария вошла в состава христианского государства»[92]. Таким образом, российские власти, которые имели вовлечение горцев в лоно христианства в качестве одного из главных приоритетов, желая заручиться лояльностью балкарских верхов, по существу, закрыли глаза на откровенную «дехристианизацию» Балкарии.

Несмотря на неприятие, которое мусульманское вероучение поначалу встретило в среде горцев, оно все-таки утвердилось на значительной части Северного Кавказа. Большинство местных народов восприняло суннитскую разновидность ислама, в которой почитался не только Коран, но и Сунна, представляющая собой собрание хадисов (араб. «известие, сообщение, новость») сообщений о высказываниях, решениях и деяниях пророка Мухаммеда. В среде кавказских мусульман получила распространение суфийская форма суннизма – тарикаты кадирийа и накшбандийа. Тарикат – метод мистического познания, путь религиозно-нравственного совершенствования суфия, особый свод морально-этических положений и психологических приемов. Тарикат понимается также как суфийское духовное братство. При этом, изначально в кадирийа проповедывались созерцательные суфийские идеи, а нашкбандийа преобладали идеи борьбы за власть и допускались насильственные методы, в частности, газават – «священная война за веру»[93]. Как отмечает М. Кандур, «суфизм всегда был направлен на достижение главной цели – победу души над бренной плотью, в которую она заключена, когда душа найдет дорогу к Богу истинному, воплощению Его (аль-Хак).

В то же время, по его же собственному замечанию, Исмаил Беркук утверждал, что «с древних времен Тарикат был известен более как воинский культ, чем чисто религиозное учение»[94]. Другими словами, к пониманию тариката издавна существовали разные подходы. В наши задачи не входит сейчас анализ дальнейшей эволюции северокавказского суфизма-мюридизма, что уже неоднократно служило объектом внимания ученых-кавказове-

89. Там же. С. 178.
90. Там же. С. 171, 173–174.
91. Там же. С. 178.
92. Там же.
93. Гатагова Л.С. Ислам и политика на Северном Кавказе (XIX – начало XX в.) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010. С. 108.
94. Кандур М. Мюридизм. История Кавказских войн 18129–1859 гг. Нальчик: Эль-Фа, 1996. С. 190, 193.

дов (Н.И. Покровский, Н.А. Смирнов, А.Д. Яндаров, М.М. Блиев, В.Г. Гаджиев и др.)[95], и мы не станем сейчас детально углубляться в причины «милитаризации» тарикатских идей, которые и стали знаменем борьбы горцев против установления российского военно-административного режима.

Однако нельзя не указать на то, что уже российские современники военных событий на Кавказе в XIX в. обращались к вопросу о характере мюридизма. Весьма репрезентативные суждения о характере этого учения, которые позволяют глубже понять ментальную природу такого превращения, оставил Р.А. Фадеев. Он указывал, что в 1820-х гг. «мусульманского фанатизма у горцев еще не существовало, как не существовало и самой религии, кроме названия, и поэтому совесть их не тревожилась, признавая власть гяуров. Защищая свою независимость, горцы защищали только право грабить подгорный край»[96].

Но затем происходит показательная метаморфоза (не произошедшая, как мы видели выше, в годы «Кавказской войны», с адыгским исламом). «Шариат проповедовал им (горцам. – *Авт.*) личную месть дома, войну за веру на соседей, потакал страстям, не тревожил спокойствия совести никаким идеалом, ласкал надеждою соблазнительного рая, и все это за соблюдение нескольких ничтожных обрядов»[97]. Заостряя свою мысль, Фадеев пишет: «Мюридизм выключал из жизни человека все человеческое и поставил ему два правила: ежеминутное приготовление к вечности и непрерывную войну против неверных, предоставляя на выбор – смерь или соблюдение этих правил во всей их фанатической жестокости»[98]. По мнению Р.А. Фадеева, «поборники мюридизма шли к своей цели кратчайшей дорогой и, не дожидась, чтобы чувство религиозного равенства утвердилось привычкою, предпочти утверждать его топором»[99]. Разумеется, мы далеки от того, чтобы полностью разделять подходы и, тем более, формулировки этого автора, который упрощает как религиозную мотивацию горцев, так и суть их обрядов.

Однако Фадеевым, в целом, была верно схвачена основная проблема радикализации горских верований, которая отвечала социально-политическому ритму вое-

95. Библ. см.: Плиева З.Т. Проблемы мюридизма в российском и западном кавказоведении // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2010. С. 125–142; А также: Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алта-Ата, 1975; Умаров С.Ц. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство. Грозный, 1985; Северный Кавказ в составе российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 85–154.
96. Фадеев Р.А. Шестьдесят лет Кавказской войны // Фадеев Р.А. Кавказская война. Москва: Эксмо, 2003. С. 46.
97. Там же. С. 48.
98. Там же. С. 49.
99. Там же.
100. Лекции по истории средневекового Востока / под ред. С.Л. Дударева. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С. 41.
101. Блиев М.М. Шамиль об истоках кавказского мюридизма // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1995. № 5. С. 49–56.
102. Гатагова Л.С. Указ. соч. С. 110–111.

низированных горских сообществ, постоянно отстаивавших свое право на свободу в ее догосударственном понимании и находившихся в перманентном конфликтном состоянии с соседями (причем необязательно с российскими силами; в исламе целый ряд видов военных действий, причем и против единоверцев, описывается, как джихад)[100]. Ситуация же «Кавказской войны», отражавшая не только противостояние с российской властью, но серьезный кризис внутри горского общества, ускорила идущие процессы и способствовала, под влиянием идеологии исламского Востока, восприятию воинственного мюридизма «вольными обществами» горного Дагестана, а затем и Чечней[101].

Несмотря на глубокие корни, пущенные религией Мухаммада на Северном Кавказе (в первую очередь в Дагестане, где она имела вековые и весьма прочные традиции), ислам так и не стал на Северном Кавказе религиозной системой универсалистского типа, которая смогла бы объединить полиэтничное кавказское мусульманство (при том, что конфессиональная идентичность обладает более мощным мобилизационным ресурсом, нежели этническая). Это наглядно продемонстрировал опыт имамата Шамиля[102]. Тем не менее, нельзя не принимать во внимание существующее стойкое убеждение в Дагестане в том, что имамат Шамиля был системообразующей основой для дальнейшего становления дагестанской идентичности[103].

Таким образом, к середине XIX века почти все народы Северного Кавказа столкнулись с исламом, хотя и восприняли его учение поверхностно. Ко всем этим народам мусульманство проникло извне. Только ногайцы переселились сюда после распада Золотой Орды уже мусульманами. Кроме ногайцев на Северный Кавказ пришли, будучи уже мусульманами, ставропольские туркмены[104].

Распространение ислама на Северном Кавказе ускорила «Кавказская война». К этому времени ислам превратился в символ социокультурной самоидентификации и противодействия установлению (порой, не учитывавшему горские традиции и менталитет) военно-административных государственных порядков среди горцев.

В пореформенный период религиозная жизнь в регионе вошла в спокойное русло[105]. Ко вто-

---

103. См. подробнее: Дударев С.Л. К изучению специфики интегративного процесса у народов Северного Кавказа и Большой России в XVIII – начале XXI века. Армавир: Дизайн-студия Б, 2013. С. 28.
104. Теснимые хивинскими ханами, которые сгоняли их с плодородных земель и лишали воды, туркмены вынуждены были покинуть родные места и кочевать в поисках лучшей жизни. Через Мангышлак они попали в Астраханские степи, а в 1653 г. – к берегам Маныча и Кумы. Здесь они первоначально кочевали по следам калмыков, а затем, оттеснив последних за Маныч, стали кочевать по течению рек Кумы и Калауса.
105. Тем не менее, в ней наблюдались отдельные всплески, которые, как ни парадоксально, были связаны с распространявшейся среди горцев тенденцией ухода от открытого противостояния с властями. Среди чеченцев еще во второй половине 50-х гг. XIX в. стало распространяться движение зикризма, главным проповедником которого стал шейх Кунта-хаджи Кишиев. Его деятельность была пресечена Шамилем и продолжилась после падения имамата. Причина негативного отношения предводителя горцев к зикризму была в том, что это учение проповедовало непротивление, смирение, всепрощение и отрицательно относилось к газавату. Согласно народным преданиям, шейх Кунта-хаджи затеял спор с имамом Шамилем о целесообразности противостояния России и правомочности объявленного тем газавата против русских (Нунуев С.-Х.М. Об особенностях ис-

рой половине XIX столетия численность мусульманского населения Северного Кавказа приблизилась к миллионной отметке. В отчете за 1863–1869 гг. кавказский наместник великий князь Михаил Николаевич сообщал императору данные о примерной численности приверженцев двух великих религий на Кавказе. По его сведениям, в Осетии числилось 32 тысячи христиан (из 47 тысяч населения), в Закатальском округе – 3,5 тысячи (из 66 тысяч), в Сухумском отделе – более 46 тысяч (из 66,5 тысячи). «Затем, – писал он, – все остальное население, состоящее в военно-народном управлении, числительностью до 850 000, исповедует магометанскую религию»[106]. В 1861 г. в Дагестане действовало 1628 мечетей и 4500 мулл (к началу XX в. – более 2 тыс. мечетей, около 900 мектебов и медресе, до 20 тыс. служителей культа)[107].

К концу XIX – началу XX в. во все большей степени проявлял себя развивавшийся и укреплявшийся российский ислам, лишенный политизации, лояльный к властям, предусматривавший уважительное отношение к представителям иных конфессий и обладавший большим патриотическим потенциалом[108].

лама в Чечне // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19–20 апреля 2005 года / отв. ред. Х.И. Ибрагимов; В.А. Тишков. М.: Наука, 2006. С. 533). Такая позиция была результатом растущих неудач горских сил в борьбе против правительства. Горцам все больше импонировало то, что в новом учении проповедовалась недопустимость войны против превосходящего по силам противника. Зикризм был «своеобразной попыткой осмыслить поражение, «принять его, освоить трагическую ситуацию, но попыткой религиозной, иллюзорной» (Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата, 1975. С. 142). После завершения военных действий на Восточном Кавказе популярность Кунта-хаджи росла. Зикристский орден распространялся между чеченцами независимо от тейповой принадлежности. Для его ранней формы была характерна взаимная выручка, разнообразная помощь его членов друг другу. Новое учение приобретало все больше сторонников. Горцы, как писал А. Ипполитов, смотрели «на зикризм как на предлог и орудие, с помощью которого они думали волновать умы и поднять целый край против русских» (Яндаров А.Д. Указ. соч. С. 143). Это сильно обеспокоило российские власти, и новый духовный лидер чеченцев был арестован, сослан и умер в ссылке. Зикр и ритуальные радения были запрещены под страхом ссылки, во всех аульных мечетях были прочитаны антизикристские проповеди (Нунуев С.Х.М. Указ. соч.). О немалом «силовом» и т.п. потенциале зикризма в будущем см.: Умаров С.Ц. Правда о «святых местах» // На непримиримых позициях. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1985. С. 96–100.

106. Гатагова Л.С. Указ. соч. С. 110.

107. Великая Н.Н. Исламизация народов Северного Кавказа. С. 58.

108 См: Матвеев В.А. Российское мусульманство на Северном Кавказе (исторические аспекты проблемы). Армавир; Ростов н/Д., 2004; Он же. Российская политика на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX в. (управленческие аспекты). Ростов н/Д.: Омега-Принт, 2010. С. 81–136; Дударев С.Л., Дударев Д.С., Ктиторова О.В., Цыбульникова А.А. Проблемы интеграции этнических сообществ в состав Российского государства и пути их решения (на примере Северного Кавказа). Армавир: Дизайн-студия Б, 2014. С. 88–89.

рактеристике благочинного о. Сергия Ручковского о. Георгий имел твёрдый характер, не любил подчиняться начальству, что и послужило причиной его перемещения в Св.-Троицкую церковь г. Армавира. О. Георгий показал себя неплохим проповедником и администратором. Он пользовался авторитетом в церковном Совете и у прихожан. Энергичный и деятельный о. Георгий много потрудился для благоустройства храма и за короткое время в приходе Св.-Троицкой церкви устроил в её ограде электростанцию для освещения храма и прилегающей территории.

3. Александр Иванович Волканович. Родился 12 декабря 1880 г. в г. Ковель Волынской губернии в семье священника. В 1900 г. окончил Волынскую духовную семинарию. После окончания семинарии 1 августа 1900 г. Волынским Епархиальным Училищным Советом назначен учителем Секонской второклассной школы, Ковельского уезда, Волынской губернии, где прослужил до 1908 г. 8 июня 1908 г. рукоположен в сан священника епископом Амвросием (Гудко) в сан священника. 10 июня 1908 г. согласно прошению о. Александра он был назначен архиепископом Волынским Антонием Храповицким на священническое место в Воскресенскую церковь с. Голубин Луцкого уезда Волынской губернии. 15 мая 1913 г., опять же, по собственному прошению о. Александр переведён архиепископом Волынским Антонием в Преображенскую церковь г. Чарторийска. В 1915 г. архиепископ Волынский Евлогий направляет его в распоряжение Главного священника Юго-Западного фронта протоиерея Григорцова, и тот назначает о. Александра полковым священником Спасского пехотного полка. В этой должности о. Александр прослужил до 1918 г. 17 января 1919 г. был назначен в Космодамианскую церковь села Клембовки Изъяславльского уезда Волынской губернии. В 1919 г. награждён Патриархом Московским и всея Руси Тихоном золотым наперсным крестом с украшениями. В 1920 г. 1 ноября о. Александра перевели в Св.-Никольский собор г. Изъяславля, где он прослужил до 1933 г. С 1933 по 1944 г. находился за штатом, проживая у детей в г. Житомире. С 1925 по 1944 гг. находился в обновленческом расколе и в 1944 г. через покаяние был принят в общение с Русской Православной церковью епископом Кубанским и Краснодарским Фотием. В этом же году был утверждён в должности настоятеля Покровской церкви ст. Тамань Темрюкского района. В 1946 г. о. Александр был переведен в ст. Псебай Псебайского района в Преображенскую церковь, одновременно являясь благочинным церквей Псебайского и Мостовского районов. В 1950 г. о. Александр награждён Патриархом Московским и всея Руси Алексием саном протоиерея. В 1953 г. архиепископом Ермогеном переведен в г. Майкоп, где служил настоятелем Троицкой церкви. В феврале 1954 г. архиепископ Ермоген переводит о. Александра настоятелем в Св.-Троицкую церковь г. Армавира. В этом же году о. Александр награждён палицей.

4. Николай Алексеевич Попов. Родился 14 мая 1884 г. в ст. Иловлинской Сталинградской области в семье священника. В 1905 г. закончил курс Донс-

кой семинарии и в 1910 г. юридический факультет Петербургского университета. До своего рукоположения работал адвокатом, занимался различного рода юридической деятельности. До перемещения в Армавир служил в церквях Нижне-Чирской епархии, в г. Царицыне, позже Сталинграде. 7 января 1922 г. епископом Нижне-Чирским Николаем рукоположен в сан священника. 25 августа 1922 г. указом епископа Царицынского Нифонта был награждён палицей. 24 октября 1925 г. указом Патриарха Московского и Всея Руси назначен благочинным Сталинградской епархии с правом принятии в лоно Русской Православной Церкви священнослужителей, приходящих из обновленческого раскола. 18 сентября 1927 г. указом митрополита Горьковского Сергия награждён крестом. 2 мая 1929 г. архиепископом Сталинградским Арсением назначен благочинным г. Сталинграда и председателем состоящего при нём Епархиального Совета. В послужном списке о. Николая отсутствуют сведения о его деятельности с 1929 по 1944 г. В 1944 г. он является настоятелем Покровской церкви г. Урюпинска. С 4 мая 1947 г. о. Николай служил в храмах Краснодарской епархии в станицах, сёлах и городах Краснодарского края. 14 ноября 1950 г. был назначен на второштатное место Св.-Троицкой церкви г. Армавира.

5. *Анатолий Тимофеевич Толкачёв*. Родился в 1931 г. в селе Малиновка Арказакского района Саратовской области в семье рабочего. В 1956 г. закончил Киевскую духовную семинарию и в 1957 г. архиепископом Кубанским Виктором на штатное место псаломщика в Св.-Троицкую церковь г. Армавира. 30 июня 1957 г. архиепископом Кубанским Виктором рукоположен в священника и 13 июля этого же года назначен на второштатное место священника в Св.-Вознесенскую церковь станицы Пашковской. 28 января 1958 г. назначен на второштатное место священника Свято-Троицкой церкви Армавира.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПРОТЕСТАНТСКОЙ ЭТИКИ (В СВЕТЕ РОССИЙСКИХ РЕАЛИЙ)

С.Л. Дударев

Актуальность данной работы состоит в том, чтобы проследить некоторые ключевые моменты возникновения протестантской этики, особенно ее профессионального аспекта. Это крайне важно для сегодняшней России с ее интенсивным развитием частного предпринимательства после 1991 г. и объективной необходимостью создания морального обоснования для хозяйственной деятельности в новых социально-экономических условиях.

Провозвестник протестантизма – Мартин Лютер не стремился – сознательно создать некое «раннекапиталистическое учение». По Л. Февру, Лютер, как и другие реформаторы, прежде всего, был движим сотериологическими мотивами. Он хотел установить *для себя* праведные отношения с Богом, и нашел их в мучительных поисках. Парадокс, однако, состоял в том, что взгляды уединенно живущего богослова оказались созвучны многим людям той эпохи. Его учение впоследствии нередко модифицировалось теми или иными последователями реформатора в соответствии со своими взглядами [1, с. 210].

Лютер отталкивался от высказывания ап. Павла: *«Праведный верою жив будет»* (Рим., 1: 17). В более развернутом виде эта мысль звучит так: *«Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься»* (Рим., 10: 9). Опираясь на это положение, Лютер делал вывод, что для оправдания, спасения (главной цели верующего в будущей потусторонней жизни) не нужно никаких т.н. «добрых дел». Душа оправдывается только верой в искупительную жертву Христа. В этом и заключался один из главных тезисов Лютера – ***тезис об оправдании верой***. Возникает вопрос: где здесь скрыта одна из идей, перевернувших тогдашнюю теологическую науку? Все, казалось бы, тривиально – все верят в Бога (в то время неверующих быть не могло) и все имели шансы на спасение. Однако у Лютера важными чертами верующего человека являются нравственность и праведность, по меньше мере – *совестливость*. Истинно верующий человек нравственен. Он не будет творить преступления, замаливая затем грехи приобретением «разрешительных грамот», «откупаясь», тем самым, от Бога («Закон положен не для праведника» (I Тим. 1, 9). В указанных рассуждениях Лютера воплотилось развитие средневековой ментальности по пути евангелизации, когда ценности христианства, присутствующие в Евангелиях, становятся понятными и близкими че-

ловеку, который искренне проникается ими.

Вера позволяла обращаться человеку непосредственно к Богу, минуя посредничество церкви. Приобщение к слову Божьему происходило через Священное писание, особенно через Евангелие. Отсюда следовал второй лютеровский догмат – в **Священном писании заключается единственный источник веры**. Такая постановка вопроса была поистине революционной. Лютер признавал только то, что не противоречило Библии. Вся сложившаяся система католического богослужения, его внешняя атрибутика, была отвергнута реформатором. М. Лютер приступил к переводу Священного писания на немецкий язык, желая его сделать достоянием людей, что, в последствии, привело к появлению различных толкований христианского вероучения и ликвидации монополии церкви на Божественную истину. Весьма интересно, что в это время в Индии существовало учение бхакти, которое было очень близко к протестантизму. Оно отвергало посредническую роль брахманов и мулл в общении с Богом, отвергало внешнюю обрядность религии, и т.п. Под влиянием бхактов сложился и ранний сикхизм, который проповедовал равенство людей перед Богом, отрицая различия в социальном положении людей. Гуру сикхов за тысячи километров от Европы, по сути дела, проповедовали то же, что мы увидим ниже в учении Лютера. Угодный Всевышнему – это «домохозяин», занятый «делом» – торговлей, ремеслом, земледелием – на благо людей и свое [2, с. 162]. Как видим, Индия в это время продолжала оставаться «осевой» страной.

Что же в учении немецкого реформатора, весьма консервативного мыслителя по сути, привлекало не только бюргеров, еще не порвавших со средневековьем, но и носителей раннекапиталистических отношений? Из учения Лютера следовало, что благодать, исходящую от Бога, нельзя ждать в бездействии. Истинное средство быть угодным Богу не в том, чтобы вести затворническую жизнь в монастыре. Нужно исполнять свой долг на Земле, пребывая на своем месте, в своей профессии, там, куда сам Бог поместил человека. В переводе Библии, к которому приступил Лютер, появляется слово **«Beruf»** – должность, призвание (профессия). Каждый должен заниматься своим делом – заявил сын немецкого горняка Лютер. И это положение напрямую сходно с сикхизмом. Труд у Лютера становится средством морального самоусовершенствования, когда человек переделывал себя, боролся со своей греховностью в работе на все общество. Таким образом, впервые за всю историю средневековья, труд из Божьего наказания стал превращаться в *угодное Богу призвание*.

Другой важной стороной лютеранской трудовой и вообще жизненной этики было то, что человек, обращавшийся к Богу непосредственно, минуя посредничество церкви и святых-защитников, учился гораздо большей, чем прежде личной ответственности за свои поступки. Казалось бы, ренессансная культура утверждала независимость и самоценность личности. Но, тем не менее, не она сформировала характер «бизнесмена», а протестантизм. Он явился религией автономного субъекта, деятельность которого требова-

ла инициативы и ответственности. Эти мотивы лютеранства и привлекали к нему массы мелких производителей, шедших по пути капиталистического предпринимательства, создававших свой капитал не путем грабежа и мародерства в колониях, а с помощью кропотливой повседневной работы и экономии, отказывая себе, порой в самом необходимом. Лютер был, хотя и несознательно, идеологом мелких и средних собственников из народа, выражая их этические воззрения на труд.

Швейцарский реформатор французского происхождения Ж. Кальвин поставил производственную этику эпохи первоначального накопления капитала на новый уровень, находившийся в большем соответствии с задачами эпохи. Кальвин хорошо отдавал себе отчет в несовершенстве человека (об этом говорится и в одном из посланий ап. Павла: «Как написано “нет праведного ни одного”» [Рим. 3: 10]). Он хорошо понимал, что евангельские нормы не могут одномоментно стать достоянием каждого человека. Должна последовать огромная повседневная работа по нравственному самосовершенствованию (через самоотречение, сострадание, смирение и т.д.), взяв при этом за основу подражание Господу, что позволит, в конечном счете, приблизиться к Нему. Воздержание, справедливость в общении с ближними, благочестие, выступающие в неразрывном соединении, означают законченное совершенство, к которому следует стремиться христианину [3, с. 150].

В такой постановке вопроса нет ничего революционного. Но важно то, что вера у Кальвина (как у Фомы Кемпийского и Лютера) является внутренним состоянием человека. Последователи и М. Лютера и Ж. Кальвина сделали решительный шаг в сторону отказа от одного лишь внешнего благочестия, присущего для рядовых масс католиков. Царство Божие следовало, прежде всего, создать ***у себя в душе*** [Лук. 17: 20, 21]. В то же время, Кальвин был против отказа от земных благ, и сознательного обречения себя на бедность[1]. Благами можно пользоваться, можно наслаждаться ими, но при условии воспитания в себе евангельского чувства меры. Наслаждение ни в коей мере не должно быть самоцелью. В таком качестве оно представляет собой вред. Кальвинист должен был уметь противостоять излишествам, выказывать сдержанность, а в бедности – проявлять терпение [3, с. 148, 153].

Роль краеугольного камня в кальвинизме является догмат об абсолютном (двойном) предопределении или избрании. Согласно мысли, идущей от Бл. Августина (и оказавшей ранее заметное влияние на Лютера и Цвингли) посмертная участь человека от начала мира предопределена Богом, и ничья помощь или личные усилия не в состоянии ее изменить. Одни избраны к спасению, другие – к адским мукам, при этом основания для такого избрания неизвестны. Избранные Богом, коих меньшинство, не могут отпасть от благодати, а осужденные, пребывающие в большинстве, не могут изменить свою участь даже с помо-

1 В этом отношении Кальвин, что весьма характерно, был близок такой знаковой средневековой ереси, как катаризм. Катары считали, что добровольная бедность угодна Богу, но Богу не нравится, когда людям ее навязывают [4, с. 25].

щью т.н. добрых дел, столь значимых для дела спасения в католицизме. Как ни парадоксально, такая философия не вызывала и верующих фатализм и пассивность. Причина – Кальвин завоевал сердца формирующихся буржуа, которые нуждались в оправдании своей экономической деятельности, официально осуждаемой католицизмом, с помощью новой хозяйственной этики. Он, отталкиваясь от мысли Лютера о том, что труд – это призвание, пошел дальше немецкого реформатора. Основной долг человека – заниматься своим ремеслом, выполнять свои профессиональные обязанности. Но их выполнение – это служить общему благу и славе Божьей. Если у человека нет профессии, то это означает, что он не выполняет своего божественного предназначения. Человек трудящийся может зарабатывать и разбогатеть. Но как же, в таком случае нужно относиться к богатству и тем благам и удовольствиям, которые оно дает? Если богатство приводит к одной лишь праздности и наслаждениям, то оно достойно проклятия. Но если человек трудится, чтобы исполнить всемогущую волю Господа, то осуждать такое богатство нельзя.

Последователи Кальвина, прежде всего пуритане, сформулировали учение о *земном призвании*. Оно было подвергнуто изучению М. Вебером [5].

Пуританское отношение к труду более прагматично, нежели в лютеранстве. Богу угоден не труд как таковой, а лишь рациональная деятельность в рамках своей профессии. Именно по тому, как складывается профессиональная деятельность протестанта, он может судить о своих шансах на спасение и избрание. Особое нравственное значение в этом отношении имеет *доход,* как результат трудовой деятельности. Вебер указывал, что именно уровень дохода говорит об избранности и одновременно дает возможность больше сделать, эффективнее служить Богу [6, с. 101]. Зажиточность и богатство выступали для пуритан «внешним знаком божественной избранности».

Однако протестант-предприниматель должен распоряжаться данным свыше богатством исключительно ради приумножения славы Божьей, а не для удовлетворения личных нужд, и тем более, телесных наслаждений. Он не мог потакать слабостям плоти, но должен был инвестировать. Для протестантской этики характерен строгий аскетизм. Пуритане были чрезвычайно строги и скромны в быту. Ничто не должно было отвлекать их от служения Богу. Кальвинизм, в отличие от католицизма, не обесценивал земные дела, но превращал их в мирское призвание, угодное Богу. Иными, нежели в католицизме, были и отношения человека и Бога. В кальвинизме Бог не любил человека, а испытывал его. Человек должен был любить свои испытания и стремиться выдержать их до конца, исполняя Божью волю [6, с. 102].

Таким образом, протестантизм воспитывал и закалял характер евангелиста и предпринимателя, который не должен бояться испытаний, не избегать страданий, а видеть в них свидетельство своей избранности. Именно благодаря моральной готовности к тяжелым испытаниям (непривычно суровый климат, сложные географические условия, борьба с индейцами и т.д.) и идее своей богоизбран-

ности [7] американские колонисты сумели освоить североамериканский континент и построить могущественное в будущем государство – США, ставшее лидером мирового капиталистического общества. При этом, религия, как первоначальное моральное обоснование бизнеса, постепенно отошла у них на второй план [8, с. 320–331]. Бизнес и религия, как отмечал Дж.М. Кейнс, стали отделяться друг от друга [9, с. 153]. Тем не менее, религия сыграла роль важного инструмента, который задал капитализму определенный «формат».

Обратимся теперь к российским реалиям. Зададим вопрос прямо: как относятся к накоплению и богатству такие конфессии, как православие и ислам – наиболее крупные в России? Например, один из деятелей РПЦ, игумен П. Мещеринов отмечает, что церковь не считает богатство само по себе грехом, хотя оно и создает предпосылку к соблазнам. Для богатых есть возможность заниматься благотворительностью, и тогда их богатство принесет и им самим и другим людям много добра [10, с. 130]. Это традиционная точка зрения, восходящая к Бл. Августину [11, с. 89]. Но ведь мир и Россия за 1500 лет сильно изменились. К тому же, в самом христианском учении наряду с мотивами, которые принижают материальную сторону жизни, богатство, и осуждают богатых [Мф. 6, 19–21, 24–26, 28, 31–33; 19, 23–24; и др.], есть и такие, которые одобряют ростовщичество и коммерческие ссуды под проценты [Мф. 25, 26-27; Лк., 19, 23]. Может быть, все-таки возможно ныне создать в России новые моральные стимулы к богатству, которые позволили бы накапливать его «по Богу», нацеливая «новых русских» не творить при этом насилие и грабеж, но заниматься нравственным самосовершенствованием и помогать ближнему? Ведь призыв «откупаться» благотворительностью к тем, кто сколотил капитал в «лихие 90-е» известными путями, с этической точки зрения выглядит очень спорно. Не верит в благодеяния дельцов, и тех, кто позволил им обогащаться безнравственными способами, т.е. чиновников, как простой русский народ («От трудов праведных не поставишь палат каменных». Русская поговорка), так и лучшие его представители («Никогда ограбленный не полюбит грабителя и не обнимется с ним». Валентин Распутин). С другой стороны, мы видим в исламе приоритет духовных ценностей над материальными. Приведем только некоторые хадисы пророка Мухаммада. «Всевышний Аллах смотрит не на вашу внешность и состояние, а на ваши сердца и поступки» (хадис от Умара бин аль-Хаттаба // Сахих аль-Бухари); «Богатство человека не в изобилии мирских благ. Истинное богатство – это богатство души (хадис от Абу-Хурайры // Муслим)» [12]. Проценты морально осуждаются исламом, и поощряется благотворительность («А Аллах разрешил торговлю и запретил рост» [К.: 276: 275]; «Уничтожит Аллах рост и взращивает милостыню [К.: 2: 277: 276]). Исламская экономика видится ее идеологам, как чуждая ростовщичеству, сомнительности, азарту, недозволенным видам деятельности, которая возможна только в халяльной сфере [13]. В 2008 г. произошел беспрецедентный случай: 80 % исламских ценных бумаг (сукуков) было признано исламскими богословами несоответствую-

щим нормам шариата, после чего «неликвидные» сукуки устранили с мирового рынка [14]. Таким образом, получается, что та система предпринимательства, которая сейчас господствует в России, не имеет в стране (и выходит, не только в ней) ментальных корней и обречена на неуспех. Впрочем, все ли так однозначно?

Опыт успешного старообрядческого предпринимательства в России до 1917 г. (Алексеевы, Бахрушины, Мамонтовы, Рябушинские, Сапожниковы, Третьяковы и др.) [15] говорит об обратном. Впрочем, не будем забывать, что богатство у купцов-староверов никогда не было самоцелью. Образ купца-расточителя и кутилы, так часто встречающийся в русской классической литературе (например, в пьесах А.Н. Островского), не имел ничего общего с большинством старообрядческих предпринимателей. Староверы считали, что их долг – помощь Церкви и благотворительность, занимаясь попечительством над храмами, меценатством и т.п. [16]. Иными словами, августиновская модель присутствует и в основе поведения русского предпринимателя, стремившегося соединить богатство и благочестие. Следует принять во внимание опыт современного конфуцианского предпринимательства, идеал которого – «нравственная экономика», отвечающая интересам общества [17, с. 26–27]. С другой стороны, в восточных версиях «нравственного предпринимательства» не все так благостно. Мы хорошо помним засилье бизнеса с «восточным лицом» и его приемы, далекие от деликатных, на всевозможных «Черкизонах». Не так безмятежны и методы упоминавшейся выше исламской экономики. Исламский «банкинг» (в мире около 200 исламских финансовых учреждений: банков, страховых компаний и т.п., суммарный актив которых составляет более $ 200 млрд), порой, лишь внешне привержен нормам шариата, и самоустранен от процентов. Они лишь хорошо спрятаны с помощью определенных финансовых инструментов. Долг под проценты давать нельзя, а вот за вознаграждение – можно. Более того, если в обычном банке обязательства заемщика заканчиваются в момент выплаты им кредита, то клиент исламского банка отдает в качестве оплаты долга долю прибыли в своем бизнесе! [14]. Таким образом, реализуется один из каналов создания «всемирного халифата». Впрочем, это уже совсем другая история.

Таким образом, цивилизованное приспособление «рыночных ценностей» к общечеловеческим в России, в принципе, возможно хотя бы отчасти, но для этого нужна объемная, системная и заинтересованная работа государства и общества над синтезом нового и старого. Мы же и по сей день являемся свидетелями развития «стихийного» российского капитализма, главная ценность которого – «грабь награбленное» и вывози подальше». Россия по-прежнему остается «страной на вынос» [18] и это ведет ее в никуда.

ЛИТЕРАТУРА

1. Февр Л. Капитализм и Реформация // Бои за историю. М.: Наука, 1991. С. 210–216.
2. История Востока. Т. III / Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI–XVIII вв. М.: Восточная литература, 1999. 696 с.
3. Ревуненкова Н.В. Путь христианского совершенства в моральном учении Кальвина // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. С. 145–154.
4. Нелли Р. Катары. Святые еретики. М.: Вече, 2005. 400 с.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., доп. и испр. М.: РОССПЭН, 2006. 656 с.
6. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб.: РХИГИ. 288 с.
7. Галкина Е.В. Становление протестантизма в английских колониях Северной Америки (1630-е – 1760-е гг.): автореф. дис. … канд. ист. наук. Ставрополь, 2002. 28 с.
8. Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. 528 с.
9. Кустаров А. Начало русской революции: версия Макса Вебера // СССР: внутренние противоречия. 22. Published by Chalidze Publications. Benson, Vermont, 1988. 228 p.
10. Игумен Петр (Мещеринов). Церковь и современность. Вопросы и ответы. К.: Центр православной книги, 2008. 272 с.
11. Коваль Т.Б. Социальное учение католицизма о собственности и богатстве // Новая и новейшая история. 2009, № 5. С. 83-99.
12. [Электронный ресурс] URL: http://imam.ru/hadis/sunna.html (дата обращения – 14.03.2016).
13. Подробнее о принципах исламской экономики см.: Лекции по истории средневекового Востока/ под ред. С.Л. Дударева. Армавир: Дизайн-студия Б, 2015. С.29, прим.24;
14. Исламисты нашли бескровный способ захвата Европы [Электронный ресурс] URL: http:// Живая мишень. Youtube. (Дата обращения – 14.06.16)].
15. [Электронный ресурс] URL: http://vikent.ru/enc/4364/ (дата обращения – 30.05.2016).
16. [Электронный ресурс] URL: http://klintsy-portal.ru/index.php?id_catalog=919(дата обращения – 30.05.2016).
17. Ткачева Т.О. Конфуцианство в странах Восточной Азии: исторический выбор и социальная практика (вторая половина XX в. – начало XXI в.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Краснодар, 2009. 27 с.
18. [Электронный ресурс] URL: Youtube//Neiromir TV (дата обращения – 2.09.2015).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3

Глава 1. ИЗ ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Раздел 1. Из истории Православия на территории Средней Кубани

1.1. Христианство на Северо-Западном Кавказе (в междуречье р. Лабы и р. М. Зеленчук) до X века 5
1.2. Аланская митрополия Константинопольского патриархата в X–XVI вв. 15
1.3. Ильичёвское городище – христианский центр X – начала XIII в. в верховьях реки Урупа 31
1.4. Православные традиции и Православная церковь в Закубанье в XVII – первой половине XIX в. 39
1.5. Христианская церковь на Кубани во второй половине XIX – 1917 г. 54
1.6. Православное духовенство юго-восточных районов Кубани в годы установления Советской власти и новой экономической политики (1917–1929 гг.) 65
1.7. Деятельность православной церкви в юго-восточных районах Кубани в 1930–1953 гг.: от конфронтации к поискам диалога с властью 80
1.8. Церковная жизнь православных приходов юго-восточных районов Кубани в 1954–1991 гг. 97

Раздел 2. О судьбах православных памятников и объектов Средней Кубани в прошлом и настоящем (избранные эпизоды)

2.1. Свято-Никольский собор 107
2.2. Свято-Троицкий собор города Армавира 122
2.3. Утраченные православные храмы и кладбища Армавира 131
2.4. Храм Покрова Пресвятой Богородицы в станице Чамлыкской 145
2.5. Космодамиановская церковь станицы Родниковской 148
2.6. Особенности приходской жизни: репортаж из школьного православного театра 156

Заключение к глава 1 159

Глава 2. ОЧЕРКИ ИСТОРИИ ИСЛАМА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Раздел 1. Основные вехи распространения ислама на Северном Кавказе (до середины XIX в. 165

Раздел 2. Особенности генезиса ислама у народов Северного Кавказа в конце XVII–XVIII в. (по свидетельствам европейских авторов) 187

Приложения

Терминологический словарь 211
Список священников, служивших в армавирском Свято-Троицком храме и сведения о них 221
О некоторых аспектах протестантской этики (в свете российских реалий) . . . 223
Список сокращений 230

Научное издание

ОЧЕРКИ ИСТОРИИ мировых религий на Северном Кавказе

Ответственный редактор С.Л. Дударев

Оригинал-макет подготовлен в изд-ве «ТоварищЪ».

Издательство «Дизайн-студия Б».
г. Ставрополь, ул. Краснофлотская, 88. Тел. (8652) 75-06-09.

Подписано в печать 26.06.2018. Формат 65 × 95 1/16.
Гарнитура Georgia. Бумага 80 г. Усл. печ. л. 16,53.
Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии ИП Бочков В.Б.
Ставрополь, Маршала Жукова, 46. Тел. (8652) 333-131.

ответственный РЕДАКТОР Сергей Дударев

Распространение той или иной мировой религии у жителей региона не было безмятежным и благостным. Северный Кавказ знавал времена суровой, а то и жестокой борьбы, политических столкновений, упорного отстаивания прежней самобытности и трудного обретения новой идентичности. Загоравшийся свет веры не сразу и не всегда освещал прямую и ровную дорогу в будущее. Путь к Богу был полон испытаний и страданий...